

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELTON COLINI GONÇALVES ZIMMERMANN

“TOLO É AQUELE QUE DIZ QUE TEMPOS BONS FORAMOS DO PASSADO”:
JUVENTUDE E PENTECOSTALISMO EM UMA BOLA DE NEVE CHURCH

CURITIBA
2013

ELTON COLINI GONÇALVES ZIMMERMANN

“TOLO É AQUELE QUE DIZ QUE TEMPOS BONS FORAM OS DO PASSADO”:
JUVENTUDE E PENTECOSTALISMO EM UMA BOLA DE NEVE CHURCH

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social,
no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal
do Paraná.

Orientadora: Profa. Dra. Liliansa Porto

CURITIBA
2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Zimmermann, Elton Colini Gonçalves

Tolo é aquele que diz que tempos bons foram os do passado :
juventude e pentecostalismo em uma Bola de Neve Church / Elton Colini
Gonçalves Zimmermann – Curitiba, 2014.
175 f.

Orientadora: Profª. Drª. Líliliana Porto
Dissertação (Mestrado em Antropologia social) – Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.


1. Igrejas pentecostais. 2. Bola de Neve Church - Paranaguá-PR.
3. Juventude. 4. Pentecostalismo. I. Título.

CDD 306.6

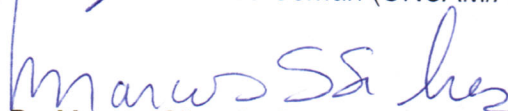
**101ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

Ao oitavo dia do mês de novembro de dois mil e treze, às oito horas e trinta minutos, na Sala 404 - 4º andar, Edifício D. Pedro II, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná (SCH/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando **Elton Colini Gonçalves Zimmermann** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *"TOLO É AQUELE QUE DIZ QUE TEMPOS BONS FORAM OS DO PASSADO": juventude e pentecostalismo em uma Bola de Neve Church*", orientada pela professora doutora Liliana de Mendonça Porto. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores: Ciméa Barbato Bevilaqua, presidente da sessão, Pablo Frederico Semán (UNSAM/Argentina) e Marcos Silva da Silveira (PPGAS/UFPR). Dando início à sessão, a presidente passou a palavra ao aluno, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e ao mestrando que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela APROVAÇÃO do aluno. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Paulo Marins Gomes, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 8 de novembro de 2013.


Paulo Marins Gomes


Profa. Dra. Ciméa Barbato Bevilaqua (Presidente)


Prof. Dr. Pablo Frederico Semán (UNSAM/Argentina)


Prof. Dr. Marcos Silva da Silveira (PPGAS/UFPR)

*À minha avó Odila (in memoriam), evangélica,
que cuidou de mim em meus primeiros anos;*

*À minha mãe, Noemi, que nunca me abandonou
e sempre acreditou em mim;*

*À minha companheira, Sara, que, carinhosamente,
tanto me apoia e me conduz;*

À minha filha Cecília, tão jovem que ainda nem nasceu.

Agradecimentos

É impossível avaliarmos com justiça quantas pessoas e o quanto cada uma delas contribuiu a um trabalho que é resultado de uma jornada cujos limites desconhecemos. Seria leviano resumi-la ao tempo e as pessoas desse mestrado que se encerra. Na inviabilidade de agradecer nominalmente a cada professor, a cada colega, a cada pessoa que, nesses vinte e nove anos de vida me estimulou com palavras de incentivo, crítica ou admiração, limitar-me-ei a deixar aqui registrada minha crença inabalável na dimensão coletiva de cada obra humana.

Buscando a construção arbitrária do conjunto daqueles que mais imediatamente ajudaram-me a me conduzir ao ponto em que agora me encontro, agradeço: à Marcia Cristina Rosato, à Carmen Lucia da Silva e à Patricia Gaulier que, há 10 anos, apresentaram a antropologia ao então estudante de História da FAFIPAR e bolsista no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE/UFPR) e o incentivaram a buscar nela a ampliação dos horizontes que então se mostravam demasiado estreitos; à Ana Luisa Fayet Sallas que, como então diretora do MAE viabilizou aquela oportuna parceria e, depois, como professora-orientadora de PIBIC, acolheu-me no curso de Ciências Sociais da UFPR. Ainda nesse curso, interrompido pelas urgências da necessidade, a todos os professores e à Maria Inês Smiljanic Borges que, como orientadora do segundo PIBIC, mostrou-me que, também na pesquisa científica, devemos buscar e superar nossos limites.

No meu retorno a esta universidade, após três anos, agradeço a todos os professores do seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e a Edilene Coffaci de Lima, coordenadora deste, pela decisiva ajuda nos momentos finais desta etapa. Pela mesma razão, agradeço a Paulo Marins, prestativo secretário deste Programa. Agradeço também aos colegas da turma PPGAS 2011 que com amabilidade me ajudaram a encarar a extenuante rotina de até três viagens semanais entre Paranaguá e Curitiba, muitas antecedendo ou sucedendo turnos de trabalho. Entre estes, especial menção à Maria Helena, João Vitor, Caroline Blum,

Tiemi Costa, Fernando Cielo e Guilherme Nanini, os dois últimos também pela cumplicidade fraternal de "coorientandos". Minha gratidão também a Liliana Porto, minha orientadora, que gentilmente se ofereceu para me auxiliar nessa empreitada que muitas vezes parecia tomar rumos que nos escapariam ao controle. Missão que enfrentou com competência. Agradeço também aos professores membros da banca de qualificação, Marcos Silveira e Selma Baptista, cujas proveitosas observações permitiram a oxigenação do trabalho de pesquisa e apontaram a urgência de um redirecionamento da mesma. Agradeço antecipadamente também aos membros da banca de defesa de dissertação, Marcos Silveira e Pablo Semán, pela disponibilidade com que aceitaram o convite feito longe das condições ideais.

Agradeço a todos os meus interlocutores na Bola de Neve Church de Paranaguá, a quem espero poder chamar de amigos, pois foi assim que me senti por vocês recebido. Do alto do meu ceticismo, acredito na presença, em suas vidas, do Deus que os anima. Que continuem seguindo seus corações, ainda que isso nos leve a caminhos distintos.

Como, durante o mestrado, continuei com minhas atividades laborais como servidor público lotado no Departamento de Informática da Administração dos Portos de Paranaguá e Antonina, guardo também dívida de gratidão com os colegas que solidariamente compreenderam ausências, atrasos e, principalmente, mudanças de turnos, de humor e de vigor.

Por fim, agradeço a Sara Simas, minha companheira, que esteve ao meu lado durante toda essa trajetória, tornando-a possível. Mesmo tendo que abandoná-la em incontáveis horas de pesquisa, leitura e estudo, que avançaram, nos meses finais, sobre a gestação de nossa primeira filha, você me deu força em cada momento de fraqueza. Só você sabe quantas vezes desacreditei que chegaria neste momento de poder agradecê-la, e eu sei que você nunca deixou de acreditar que ele chegaria.

Se meu filho nem nasceu,
eu ainda sou o filho;
Se hoje canto essa canção,
o que cantarei depois?
Cantar depois...
Se sou eu, ainda jovem,
passando por cima de tudo;
Se hoje canto essa canção,
o que cantarei depois?

IRA!, Dias de Luta

RESUMO

Surgida no efervescente contexto das inovações no campo pentecostal brasileiro na passagem do século XX para o XXI, a Bola de Neve Church é nacionalmente conhecida como a “igreja dos surfistas”. Neste trabalho, analiso, a partir de pesquisa de campo realizada na sua igreja de Paranaguá, Paraná, as formas como não apenas o surf, mas um amplo conjunto de imagens culturais da juventude é mobilizado, tendo suas imagens ressignificadas na constituição da experiência religiosa. Busco mostrar como, na igreja, a juventude não é nem depreciada nem apenas utilizada como estratégia de atração de novos fieis, mas, sim, reorientada de forma que ela mesma passe a fornecer os termos da experiência religiosa. Assim, ela dá novo sentido à condição de juventude ao mesmo tempo em que também redefine as formas de ser evangélico. Ao justapor estes dois universos, a igreja acaba trazendo transformações em ambos, pondo em xeque presunções acerca dos limites de um e de outro.

Palavras-chave: Pentecostalismo, Juventude, Bola de Neve Church, Paranaguá.

ABSTRACT

Emerged in the effervescent context of the Brazilian Pentecostalism in the last turn of the century, the Bola de Neve Church (Snowball Church) is nationally known as the "Church of surfers". In this work, I analyze, from field research conducted in their church of Paranaguá, Paraná, the ways which not only surfing, but a wide range of cultural images of youth is mobilized, having their very images resignified in the constitution of religious experience. I seek to show how, in the church, the youth is neither depreciated nor just used as a ploy to attract new believers, but rather reoriented so that itself passes to provide the terms of religious experience. Thus, it gives new meaning to the condition of youth while also resets the forms of being evangelical. By juxtaposing these two universes, the church ends up bringing in both transformations, putting into question assumptions about the limits of both the one and the other.

Key-words: Pentecostalism, Youth, Snowball Church, Paranaguá.

LISTA DE ABREVIATURAS

AD - Assembleia de Deus

BNC - Bola de Neve Church

COG - Children of God

IIGD - Igreja Internacional da Graça de Deus

IURD - Igreja Universal do Reino de Deus

IMPD - Igreja Mundial do Poder de Deus

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO 1 - Juventude e religião: rock and roll e reggae music | 22 |
| 1.1 <i>Nem parece uma igreja</i> | 22 |
| 1.2 <i>Parece um show de rock</i> | 27 |
| 1.3 <i>O Surgimento da Juventude</i> | 31 |
| 1.4 <i>De hippies a santos – o Jesus movement e o milenarismo juvenil</i> | 39 |
| 1.5 <i>Leões de Judá – do reggae ao louvor</i> | 46 |
| CAPÍTULO 2 –O neopentecostalismo e a Bola de Neve Church | 58 |
| 2.1 <i>Neopentecostalismo, a nova onda.....</i> | 58 |
| 2.2 <i>A Renascer em Cristo e o Gospel no Brasil</i> | 64 |
| 2.3 <i>A Bola de Neve Church</i> | 72 |
| 2.4 <i>A Bola de Neve Church como objeto de pesquisa e o mercado religioso</i> | 78 |
| CAPÍTULO 3 - O louvor, a palavra e o irmão: a BNC de Paranaguá e seus sujeitos..... | 93 |
| 3.1 <i>O culto</i> | 93 |
| 3.2A <i>Palavra</i> | 104 |
| 3.2.1 <i>Ser ativo, eficiente, líder</i> | 108 |
| 3.2.2. <i>Chamado.....</i> | 114 |
| 3.2.3 <i>Geração</i> | 124 |

| | |
|---|------------|
| 3.3 <i>Histórias de (re)conversão</i> | 128 |
| 3.3.1 <i>Glauco</i> | 128 |
| 3.3.2 <i>Pedro</i> | 135 |
| 3.3.3 <i>Lúcio</i> | 144 |
| CONCLUSÃO | 153 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 169 |

INTRODUÇÃO

Você que nos visita pela primeira vez, por gentileza, levante a sua mão.

Minha primeira visita à Bola de Neve Church (BNC) ocorreu em 30 de Junho de 2011, quinta-feira. Sabendo da vinda do cantor Rodolfo Abrantes para a igreja de Paranaguá¹ a fim de realizar um *show*, entrei em contato, através do *facebook*, com aquele que no momento era meu único interlocutor na igreja, um ex-colega de trabalho. Após confirmar data e horário, ele informou que o evento não era exclusivo para membros da igreja e me convidou para ir até lá *curtir um som*. Rodolfo Abrantes é o fundador e antigo vocalista da banda de hardcore² *Raimundos*, nacionalmente conhecida, especialmente entre o público juvenil (e entre os jovens e “ex-jovens” já na casa dos 30 anos). Embora nunca tenha sido fã dos *Raimundos*, sempre fui ouvinte e frequentei shows de rock. Iniciar meu campo, portanto, indo *curtir um som*, especialmente em se tratando de um ícone do cenário rock and roll nacional, era, para mim, uma oportunidade atraente. Em pouco tempo eu descobriria que a capacidade de atração é uma das maiores forças da Bola de Neve Church. Capacidade de atrair universos distintos e fazê-los um só. Pois o que leva o pesquisador a iniciar seu campo em um *show* não é distinto do que leva o jovem para, ali também, iniciar sua *caminhada com Cristo*: um ambiente agradável e a familiaridade com muitos dos símbolos que flertam com aqueles da vida *mundana*.

Não fosse pela placa publicitária no lado de fora, jamais uma pessoa desavisada imaginaria que ali funciona uma igreja³. De fato, o imóvel onde hoje se encontra a Bola de Neve Church não foi construído com esse objetivo. Até poucos anos atrás, o espaço dentro dos muros abrigava uma quadra de futebol de grama sintética e dois salões de festa à disposição para locação. Com a locação integral para a igreja, praticamente nenhuma grande mudança arquitetônica foi efetuada no ambiente. Lá continuam os dois salões e a quadra, que outrora ocupara a centralidade tanto física quanto simbólica do espaço, e que agora perde destaque e, tendo sido retirada sua tela de proteção, transformou-se em uma área aberta. Um

¹ Cidade localizada no litoral do estado do Paraná, distante cerca de 80 km de Curitiba.

²Hardcore é um subgênero do rock and roll, caracterizado pelas distorções e pelo ritmo mais acelerado.

³ O que não configura nenhuma novidade no universo neopentecostal, Siepierski (2001) faz o mesmo tipo de observação para a Igreja Apostólica Renascer em Cristo.

dos salões abriga aquilo que chamaríamos de templo, propriamente dito⁴. Era ali que naquela noite se apresentava o Rodolfo Abrantes. Cheguei no início da apresentação, o ambiente já estava lotado. Passando pelo portão, onde alguns jovens se agrupavam em rodinhas de conversa, havia um grande corredor, com espaço, à esquerda, para o estacionamento de alguns carros. No fundo, a porta de entrada do salão. Ao lá chegar, uma moça com um simpático sorriso estampado no rosto me deu as boas vindas e convidou para entrar. Mais uma surpresa: ao entrar na igreja, um nicho elevado onde três ou quatro pessoas operavam computadores e equipamentos de multimídia ocupava quase toda a vista. Para poder ter uma visão do palco/púlpito, ao fundo, era preciso contornar o nicho. O salão estava cheio. Entre sua lateral e os fundos da quadra havia um espaço onde era possível ficar e de onde se visualizava razoavelmente bem o lado de dentro, tanto o palco quanto o público, através de três janelas e duas grandes portas. Foi ali que me instalei.

Dentro do salão, luzes apagadas, exceto por oito pequenas luminárias nas paredes laterais que despejavam sobre o ambiente uma fraca luz amarelada, conferindo ao lugar alguma dramaticidade. No fundo, o palco, em cima do qual se encontravam Rodolfo e seus companheiros de banda. Guitarras, baixo e bateria. A formação clássica do rock and roll. A audiência, em pé, movia-se em sincronia com a música. Dançava. Cantava junto com o vocalista. Para os que não sabiam as letras, ao lado do palco havia um telão onde estas eram projetadas. Nos momentos mais intensos, gritos de júbilo, adoração – “Aleluia!”, “Glória a Deus!”, “Jesus!”, “Maravilhoso!”. O som era bem menos *pesado* do que eu esperava, oscilando entre o pop e uma sonoridade mais reconhecível como “louvor”, com ênfase no vocal lento, melódico e emocionado. A certa altura, Rodolfo parou de cantar, a banda diminuiu a intensidade, mas não chegou a parar, transformando a música em suave som ambiente. O protagonista do evento, então, começou a falar. Sem anunciar que iniciaria uma nova fase do ritual – anúncio que só um etnógrafo aspirante, obcecado em identificar suas etapas, poderia esperar – ele deu, então, o seu testemunho. Anunciou o poder transformador que a aceitação de Jesus Cristo como único salvador tem na vida das pessoas. Como exemplo, a sua própria. Relembrou o estilo de vida que levava com os *Raimundos*, afastado de Deus e íntimo das drogas, do

⁴Chamaríamos, pois não era frequente ouvir meus interlocutores a ele se referirem desta forma.

álcool, do sexo descontrolado. Carços pelo corpo e uma dor crônica eram prenúncios de um câncer que já havia vitimado familiares. Sua conversão, realizada mais no susto que por convicção (que só viria mais tarde, gradualmente), quando “tiazinhas da igreja” (igreja esta, não especificada) foram convidadas por sua mulher, recém-convertida, à sua casa e lá fizeram orações (pela descrição, aparentemente de cura e libertação) com tamanha intensidade que o deixaram impressionado⁵. Por fim, convocou aqueles que ali se encontravam e que queriam *aceitar Jesus em suas vidas*. Vários jovens da audiência direcionaram-se, então, para frente do palco, de onde fizeram, junto com Rodolfo, uma oração de aceitação. A partir dali, esperava-se, começariam sua *caminhada com Jesus*. Em seguida, foram convidados aqueles já convertidos, mas que por qualquer razão naquele momento encontravam-se afastados e que desejavam um reencontro, que desejavam “recomeçar do zero” sua caminhada dentro da Igreja. Mais jovens se aproximaram, outra oração. O pastor local subiu ao púlpito e pediu aos presentes uma *oferta* para *abençoar*⁶ a vinda de Rodolfo e sua equipe à cidade⁷. Ao fim, voltaram os instrumentos, um último louvor. As luzes se acenderam. Formaram-se filas em frente ao palco para que a audiência pegasse autógrafos e tirasse fotos com Rodolfo. Alguns foram à banquinha e compraram os CDs do cantor ou, principalmente, o DVD com seu testemunho, vendido ao preço de R\$ 10,00.

Este relato inicial antecipa o que será este trabalho. Um culto que também é um show, uma igreja pra onde se vai *curtir um som*. Estamos na interface entre religiosidade e sociabilidade juvenil. Não se trata apenas de jovens que atravessam a cidade em seus circuitos de lazer (cf. Magnani e Souza, 2007), nem tampouco de uma igreja pentecostal tradicional que realiza trabalho *com* jovens, compartimentando-os em espaços específicos segundo a faixa etária e salvaguardando o culto e a liturgia como o espaço e o tempo da vida adulta⁸. A

⁵O processo de conversão, que não foi imediato, começou ali. A adesão à Bola de Neve Church ocorreria num momento posterior.

⁶O termo *abençoar* é frequentemente utilizado para expressar a oferta tanto de dinheiro quanto de bens, seja na relação fiel-igreja, fiel-pastor ou mesmo fiel-fiel.

⁷A transição entre cachê/oferta é relevante na passagem de artista inserido no mercado do entretenimento para levita evangelizador no meio gospel. Márcia Leitão Pinheiro (2006) analisa este aspecto, entre outros.

⁸Jungblut (2007) afirma que a dificuldade de abertura de muitas igrejas, que leva-as a rejeitarem os jovens simpatizantes de *estilos* subculturais “esteticamente rebeldes”, é um dos fatores que fazem engrossar o universo *underground* cristão, onde tais opções tendem a ser toleradas.

Igreja Evangélica Bola de Neve é construída pelos jovens à sua imagem, pois, nela, os sinais da juventude estão por todos os lados: nas paredes pintadas com temas florais ou ostentando imagens de esportes, nas cadeiras reservadas antes dos cultos com bíblias coloridas, nas músicas que lembram os ritmos "seculares", nos corpos dos seus membros, nos púlpitos. Embora receba pessoas de várias idades, seu apelo é claramente maior entre as *gerações* mais novas. Lá, quando presentes, os pais, em geral, estão sendo levados pelos filhos, e não o contrário. A não ser quando os pais são, eles próprios, os jovens: mas então os filhos, muito pequenos, ficam sob os cuidados do Ministério Infantil, que funciona como uma espécie de creche presente na maioria de suas igrejas, o que permite que os pais dediquem-se ao culto sem se preocuparem com o cuidado das crianças. A BNC é um espaço de sociabilidade juvenil e – por que não? – lazer, à medida que articula também eventos, passeios, viagens, idas a lanchonetes e mesmo a oportunidade de praticar o *surf* ou o moto clubismo, ao mesmo tempo em que evangeliza ou se é evangelizado - dependendo do momento em que o sujeito se encontra em sua *caminhada*. Isso sem mencionar os cultos-shows como o descrito acima, mais eventuais, e os próprios cultos "ordinários", iniciados sempre com um animado reggae e, não raro, terminados em alguma lanchonete da cidade⁹. Mas ela é, também, um espaço¹⁰ de *devoção*, *adoração*, encontro íntimo e emocional com o sagrado. Ela é, também, uma *church*. Nas ministrações da *palavra*, a Bíblia é lida em detalhes, sendo comum que a exegese trabalhada nos cursos de formação seja repassada ao corpo da igreja. Os que ficam com dúvidas a respeito da ministração podem dirimi-las nas reuniões das células, ocorridas nas casas dos membros às terças-feiras, em toda a cidade. A defesa da abstenção e da castidade em nada a diferencia das igrejas evangélicas mais tradicionais, o que leva alguns de seus comentadores a considerarem-na conservadora, mais até do que igrejas mais antigas.

Para dar conta deste fenômeno, este trabalho precisará, também ele, ser um lá e um cá, nem só antropologia da religião, nem só antropologia da juventude, mas um entrelaçamento de ambos. Se a BNC anda no limiar entre as culturas juvenis e

⁹Refiro-me aqui, não ao culto como cerimonial, mas a ele como momento de encontro e sociabilidade.

¹⁰ Espaço, aqui, não deve ser entendido como espaço físico, mas como espaço social, mais próximo às relações entre os sujeitos que à relação entre sujeitos e a concretude do templo.

as culturas evangélicas, uma abordagem que tome como referência apenas as relações no campo evangélico a simplificaria de forma incorrigível. Religiões não se desenvolvem num vazio social e, para compreendê-las, é preciso estar atento ao meio que as faz florescer. Assim, entendo que a BNC não surge no campo religioso brasileiro ocasionalmente. Um contexto a possibilita, contexto que é o acúmulo e o desdobramento de transformações sociais que atingem aquilo que de forma simplificada chamaríamos de "ocidente", incluindo aí a sociedade brasileira, nos últimos séculos e, especialmente, a partir da segunda metade do século XX. Mais objetivamente, considero que o surgimento da juventude como uma etapa específica da vida entre a infância e a maturidade sobre a qual recai um conjunto de valores tais como espontaneidade, ludicidade e gozo do lazer e da qual se originam imagens culturais, a partir do pós-guerra, que retratam os jovens ora como radicais revolucionários, ora como passivos consumistas; é o cenário de fundo viabiliza o surgimento da Igreja. Ao mesmo tempo, transformações no campo religioso, decorrentes, por sua vez, de mudanças estruturais na sociedade brasileira, culminando com o surgimento do que se consolidou chamar "neopentecostalismo", completam este cenário.

Para levar este empreendimento adiante, realizaremos um longo percurso. Partiremos de uma questão que o próprio campo colocou: por que, para muitos, a Bola de Neve Church não parece uma igreja? Pergunta capciosa, afinal, o *parecer*, em semelhança como o *gosto*¹¹, remete a um jogo de disposições e expectativas culturais não mais do que semiconscientes que se vinculam diretamente a posições sociais (de classe, pertença religiosa) e, em última análise, remetem às próprias biografias dos sujeitos. Seja como pesquisador, seja como sujeito sem qualquer trânsito religioso, nem mesmo na primeira infância, o autor deste trabalho pôs em dúvida a condição de igreja da BNC, nem como falsa aparência. Afinal, como pode uma instituição que se define como uma *church*, onde o *Espírito Santo* manifesta-se abertamente no falar em línguas e de onde um pastor realiza um discurso de apelo espiritual, não raro com acentuada ênfase milenarista, parecer-se com qualquer outra coisa que não uma igreja? Foi então que percebi que também eu assumia uma construção histórico-cultural como fato de realidade, assumia-a como o postulado a

¹¹ Faço aqui referência ao termo utilizado por Pierre Bourdieu (2002).

partir do qual deveria construir a análise. Tal postulado era: a Bola de Neve Church é uma igreja, mais que isso, é a Igreja Evangélica Bola de Neve e, como tal, deve ser compreendida a partir de sua inscrição no efervescente campo do pentecostalismo contemporâneo.

Distanciando-nos, porém, das assunções não conscientes devemos levar a cabo a tarefa eminentemente antropológica de estranhar o familiar pois, mais importante que saber o que a BNC é, é saber como ela vem a ser o que quer que seja. Assim, dando ouvidos aos que dizem que ela eventualmente não se parece com uma igreja, busquei pensar como é que, mesmo não parecendo, para esses mesmos sujeitos, ela indubitavelmente o é. Foi então que, no processo de desfazê-la enquanto igreja como postulado e reconstituí-la como experiência concreta, as coisas foram se tornando claras. Ficou evidente como a BNC se constitui como igreja através justamente daquilo que a faz parecer outra coisa. As imagens da juventude que ela mobiliza, a música, a linguagem, os esportes, revelaram-se não ser um além que recobre a experiência religiosa de uma aparência enganadora. Um clube, uma academia, um ponto de encontro de jovens? Possivelmente um pouco de tudo isso. Um pouco, contudo, que passa a significar muito mais. Pois, através da ressignificação dos símbolos através dos quais a experiência de juventude é vivenciada, esta experiência passa a recobrir-se de uma dimensão, como dizem, espiritual. É, portanto, da articulação entre as formas consideradas jovens de estar no mundo e uma cosmovisão evangélica que se constrói o sentido da experiência religiosa na BNC. É por isso que, ali, a comunidade dos irmãos na fé tem, frequentemente, a forma sociológica de uma *galera*. Um grupo de pessoas unidas por laços de identificação e amizade que frequentemente se reúne para o desfrute do ócio e do lazer. Como uma *galera* que é *de Jesus*, esse ócio e esse lazer, no entanto, deixam de ser fins em si mesmos, pois, se assim o forem, apontarão para vidas sem *propósito*, sem objetivo, *paralisadas*. E, como vidas *paralisadas*, estarão vulneráveis à ação do Diabo que, paulatinamente, as degradará. Assim, as ações dessa *galera* terão sempre o *propósito de agradar a Deus*.

Esse *propósito*, nunca vem subtrair dessas ações as suas formas expressivas distintamente juvenis. É justamente o *alinhamento* entre tais formas expressivas e a *adoração* que a BNC proporciona. Todo e qualquer gosto, habilidade ou competência podem ali ser ressignificados e transformados em formas

de adoração. Do surf ao futebol, da corrida ao moto clubismo, da fotografia ao web design. Tudo é, também, *obra*. Entre incontáveis ministérios, a igreja possui um exclusivamente voltado à operação do Datashow... Muitos desses gostos, habilidades e competência dizem respeito às experiências e formas expressivas juvenis, mesmo quando isso não é evidente. Um ato de evangelização em uma praça, por exemplo, comum a grande parte das igrejas pentecostais, na BNC se distinguirá pelo fato de, muito provavelmente, ocorrer à noite em uma praça que seja local de encontro de jovens a fumar e a consumir álcool. O trabalho de evangelização parecerá discreto, com a possível entrega de alguns folhetos, uma ou outra conversa e o cântico de louvores acompanhados de um violão. Nem parecerá uma igreja. Ali, os membros da BNC serão, sobretudo, mais uma *galera*. Possivelmente, um observador desavisado só perceba que se trata de evangélicos se tiver a oportunidade de descobrir o conteúdo não alcoólico de seus copos. Será como *galera* que buscarão, pelo que entendem como *exemplo*, atrair jovens para, dali, *caminharemos juntos*.

É preciso não subestimar, neste caso, o quanto tal tipo de ação carrega de experiência juvenil. Assumi-la como meramente aparente, ou como falsa, seria incorrer na essencialização da própria noção de juventude a partir do que Semán e Gallo (2008: 89) denominam interpretação “sixtônica”, caracterizando-a pelo consumo de drogas (e, complementarmente, também pela sexualidade pouco regulada). Estes comportamentos podem ter destaque nas imagens culturais da juventude, mobilizadas inclusive pela própria BNC, que aproximará, na linguagem, o *relacionamento com Deus*, por exemplo, tanto da *experiência* do consumo de drogas quanto de um relacionamento íntimo. Contudo, eles não podem ser vistos como diacríticos para além dos quais se escapa aos domínios da juventude. Trata-se de questionar a afirmação que faz Prandi (2007) sobre a suposta inviabilidade de o jovem evangélico integrar uma “cultura jovem” não adjetivada, devido a seus valores de abstenção, quando diz que

Esse jovem evangélico não participará, por causa dos limites estéticos e comportamentais impostos por sua religião, de um grupo maior do que aquele limitado pela sua própria igreja. Ele está fora de uma cultura mundial de jovens, mesmo usando jeans, calçando tênis e comendo Big Mac. Sua religião é, nesse sentido, restritiva, excludente. (Prandi, 2007: 159)

Assumindo tal premissa como verdade, o que fariam os jovens da BNC nesse hipotético mas verossímil cenário de uma praça frequentada por jovens *do mundo*? Semán e Gallo (Idem), partindo da mesma afirmação de Prandi e refletindo sobre o cenário do Rock Gospel na Argentina, perguntam:

¿Se trata del cultivo cosmético de un rostro juvenil para atraer y mantener dentro del redil evangélico a jóvenes que, por definición no pueden participar de la juventud y sus características transgresoras?(Semán e Gallo, 2008: 75)

Ao que respondem negativamente, após demonstrarem, a partir de análise da banda Rescate, que esta realiza um movimento de síntese entre as “culturas” evangélicas e jovens. Esta resposta pode até mesmo ser radicalizada se nos atentarmos para o fato de que dentro do próprio universo das culturas juvenis seculares (mais como experiências vividas como juventude e menos como academicamente definidas como tal) aqueles entendidos como “liberais” estão longe de ser comportamentos sobre os quais repousam o consenso. Afirmação que se estende até às culturas mais “rueiras”, ou seja, mais marcadas pela inscrição de sua presença nos espaços públicos das cidades na busca de lazer. O abstencionismo, cuja forma radical talvez seja o *straight-edge*¹² e o conservadorismo político, por sua vez expressão máxima no *skin white power*¹³, são elementos minoritários, mas presentes nas culturas juvenis. Na vida cotidiana, a fronteira entre estas culturas e o *punk*, para Hebdige (1979), quase a epítome das subculturas juvenis, marcado pela autodestruição e pelo radicalismo de sua mensagem política, é muito menor do que os antagonismos ideológicos fazem parecer, sendo muito comum o trânsito de jovens entre os diferentes universos de significado. O próprio movimento *straight-edge* pode ser considerado um movimento de “inculturação” de valores religiosos sobre as culturas jovens seculares ocorrido nos EUA¹⁴. Ross Haenfler, em

¹² Cultura juvenil surgida nos anos 80 derivada do movimento punk marcada primariamente pela abstenção de álcool, drogas e sexo fora de relacionamentos estáveis e, secundariamente, pelo não consumo de alimentos e demais produtos derivados de animais. Para uma etnografia do movimento, ver “Straight Edge: Clean-Living Youth, Hardcore Punk, And Social Change” de Ross Haenfler (2006).

¹³ Refiro-me aqui, aos skinheads defensores da supremacia branca, frequentemente associados também à defesa do nazismo.

¹⁴ Contexto, todavia, diferente daquele analisado por Prandi.

“Rethinking Subcultural Resistance: Core Values of the Straight Edge Movement”(2004) aponta como

Like the other youth movements, sXe [straight edge] was a product of the times and culture that it resisted; oppositional subcultures do not emerge in a vacuum (Kaplan and Lööw 2002). The lifestyle reflects the group's emergence during a time of increasing conservatism and religious fundamentalism, an escalating drug war, and Nancy Reagan's "Just Say No" campaign. The rise of the New Christian Right in the late 1970s and early 1980s contributed to a more conservative national climate that influenced youth values (Liebman and Wuthnow 1983). Fundamentalism gained appeal among populations who felt they were losing control of their way of life (Hunter 1987).(Haenfler, 2004)

Criticando os trabalhos do Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham (do qual falaremos adiante), demasiado centrados em uma oposição simétrica entre comportamentos de resistência das “subculturas” jovens e aqueles “hegemônicos” nas culturas, Haenfler aponta como as tomadas de posição dessas culturas são feitas tendo em vista um panorama muito mais amplo. Para ele, a resistência oferecida pelos movimentos subculturais opera em nível macro, contra os valores da sociedade hegemônica; em nível meso, contra as outras subculturas e os valores predominantes em uma "cultura juvenil" dominante; e em nível micro-social, como formas dos jovens estabelecerem rupturas dentro do ambiente familiar, em um esforço de não repetir o que entendem como os erros dos próprios pais. Não é difícil identificar o posicionamento dos jovens evangélicos da BNC nesses três níveis, tornando ainda mais questionável a afirmação de que estes estão mais inscritos em uma cultura evangélica que em uma jovem.

Na construção de sua própria versão de juventude, é tanto em um amplo repertório de imagens culturais globais de juventude quanto nas próprias expressões locais que os jovens da BNC buscam suas referências. Assim, para buscar a fonte de tais imagens culturais da juventude bem como alguns movimentos exemplares que, manipulando-as de formas originais, reconstroem as experiências de juventude a partir da perspectiva religiosa, recorrerei, no primeiro capítulo, à história. Apontarei como a não aparência de igreja sugere um show de rock. Mostrarei como o rock, por sua vez, aponta para a própria constituição da juventude moderna do pós-guerra e como, a partir dele, o *Jesus Movement* foi expressão do primeiro grande encontro entre juventude e carisma religioso cristão. Na sequência, mostrarei como o

reggae, por uma via totalmente distinta, passando por dilemas étnicos pós-coloniais, carrega de sentido religioso a sociabilidade e as dificuldades da juventude jamaicana. Daí, converte-se em símbolo transcultural de resistência juvenil para, sem seguida, reconverter-se em idioma político-milenarista. No Brasil, alguns sujeitos começam a ver no pentecostalismo, uma das fontes desse mesmo milenarismo, uma extensão de suas experiências rastafári. Nesse trabalho, uma análise minuciosa do trânsito simbólico entre Rastafári e a BNC acabou não sendo feito, pois a enormidade da tarefa demandaria alterações na proposta da pesquisa que tornariam o campo inviável. Ainda assim, optou-se por manter as aproximações como pistas a indicar um complexo processo de releitura e ressignificação de símbolos culturais que povoam o universo juvenil.

No segundo capítulo, direciono minha atenção ao campo pentecostal brasileiro. Indicarei, nesse campo, o contexto dentro do qual a BNC surge, tentando sumariamente apontar as virtudes e os limites que o conceito de neopentecostalismo, como ferramenta heurística, oferece para a compreensão da igreja. Demonstro como suas origens apontam para a contínua tensão geracional que marca o campo evangélico, em um movimento crescente de “juvenilização” da experiência religiosa. Por fim, realizo a leitura crítica da literatura mais relevante sobre a BNC. Busco mostrar como a perspectiva do mercado religioso ao qual a maioria destes trabalhos se vincula tende a obscurecer o sentido das adesões às igrejas. Sem subestimar a força organizacional da BNC como instituição, sugiro que essa força é incapaz de fornecer todo o sentido da experiência religiosa para os sujeitos que, cada vez mais, buscam compor esta experiência de formas originais ou “autênticas”, mobilizando tanto experiências prévias de juventude quanto de pertença a outras instituições religiosas.

No terceiro capítulo, por fim, apresento o trabalho etnográfico desenvolvido junto à BNC a partir da pesquisa de campo realizada entre 2011 e 2012 na igreja de Paranaguá. Divido este momento em três partes. Na primeira, apresento a forma do principal ritual da BNC, o culto, buscando, tanto quanto possível, traduzir as variações sensoriais e emocionais que a frequência à igreja proporciona. Em seguida parto para a análise do conteúdo de algumas ministrações na BNC. Nesse momento, busco ressaltar uma constatação feita em campo: durante as observações, o Pastor, na condição de porta-voz da instituição, não deteve o

monopólio da *palavra*. Outros sujeitos, como pastores de outras denominações, pastores da BNC de outras igrejas e, especialmente, membros da igreja, especialmente diáconos, assumiram o púlpito. Concentrando-me nestes últimos, volto a problematizar os limites da instituição. Embora a frequência aos cultos e aos cursos de formação aja no sentido de unificar as posições em torno de um *corpus* doutrinário, a subida ao púlpito carrega também um sentido individual que é sua inscrição na *caminhada* dos sujeitos. Isso se manifesta nas falas dos sujeitos, que operam a negociação entre a leitura que fazem de suas próprias trajetórias e a *visão* da igreja Bola de Neve. Conciliando as idiossincrasias, no entanto, busco apontar as direções gerais para onde apontam as vozes que vêm do púlpito na BNC.

Por último, analiso os processos de conversão de três sujeitos entrevistados durante a pesquisa. Suas trajetórias, ao mesmo tempo em que sintetizam a argumentação apresentada ao longo do texto, apontam para uma compreensão do processo de conversão que deve levar em consideração: 1) que tal processo pode ser visto não mais como ruptura radical, mas como a renegociação de subjetivações, ou *entendimentos*, que buscam o que é percebido como efeito *restaurador* da *vida em Cristo*. Nessa condição, antes de romperem, os sujeitos buscam o resgate de suas trajetórias, que agora passam a ser vistas de forma significativa; o que aponta para 2) uma especial penetração da mensagem da BNC no interior do próprio campo evangélico ao possibilitar tanto um retorno mediado dos *desviados*, que se reconciliam com a *Igreja* sem, contudo, rejeitarem as formas expressivas da juventude que foram encontrar fora das instituições mais conservadoras; quanto a migração de jovens que, vindo destas mesmas igrejas, fazem uma rebelião conservadora que rompe com o tradicionalismo em nome de um comportamento mais “autêntico” sem, contudo, romper com a fé, pelo contrário, interpretando o desapego às formas tradicionais de devoção como o aprofundamento das experiências anteriores em uma relação mais *íntima* com Deus.

CAPÍTULO 1 - Juventude e religião: rock and roll e reggae music

1.1 Nem parece uma igreja

Não é difícil ouvir que “a Bola de Neve Church nem parece uma igreja”. Essa afirmação não é uma opinião isolada nem um apriorismo etnocêntrico. Mesmo os fieis, ao narrarem suas trajetórias dentro da igreja, ressaltam o que chamo de “estranhamento positivo” nos primeiros contatos com ela. É positivo pois, nesse estágio inicial, não parecer uma igreja é o que provoca a curiosidade de conhecê-la melhor. Não corresponder à expectativa de o que seria uma igreja é o que distingue a BNC daquelas igrejas que, afirmariamos, “são o que parecem”. Não ser o que se parece, ou parecer ser o que não se é, é, portanto, o primeiro ato de publicidade desta igreja. Publicidade, aqui, no sentido mais *latu* do termo, o de tornar público. Ao “nem parecer uma igreja” a BNC está, deliberadamente ou não, publicizando uma missão evangelística fundamentada naquilo que parecem entender como a distinção entre essência¹⁵ e aparência. “Aqui nós pregamos o evangelho puro”, explicou-me o Pastor, na primeira conversa que tivemos. Evangelho puro, no caso, é aquele que não está “contaminado” com códigos de conduta que legislam apenas sobre o que entendem ser o domínio das aparências, privilegiando o que denominam *área espiritual*, a relação entre o sujeito e Deus. A crítica direciona-se à “hipocrisia da Igreja”¹⁶, que, afirmam, preocupa-se demais com a reputação de seus membros e de menos com sua *caminhada*.

Para entender a radicalidade dessa noção, bem como o estranhamento positivo a que me referi, é preciso ter em mente a história do pentecostalismo no Brasil (e no mundo), disseminado, sobretudo dentro das camadas mais pobres da população (cf. Hollenweger (1976), Corten (1995), Mariz (1994) Novaes (1985), entre outros). Nestas camadas, a conversão ao pentecostalismo tem sido

¹⁵ É frequente, nos cultos, a menção à necessidade de se ater à *essência*. Não entrarei no debate filosófico sobre a ontologia da distinção entre aparência e essência pois tento me manter, tanto quanto possível, próximo às reflexões nativas sobre o assunto.

¹⁶ Igreja, neste trabalho, aparecerá grafado de três formas, segundo o sentido que assume o termo em cada contexto: igreja, toda em minúsculas, refere-se às igrejas enquanto realidade empírica, o que abrange seu espaço físico delimitado e sua membresia local; Igreja, com primeira letra maiúscula em formatação regular, refere-se às igrejas enquanto instituições, transcendendo sua dimensão material. Pode referir-se à Bola de Neve Church ou a outra denominação; por fim, *Igreja*, com maiúscula e em itálico refere-se à igreja enquanto *Corpo de Cristo* na terra, transcendendo localidades e instituições e cria uma espécie de *comunidade imaginada* que une evangélicos no mundo todo. Este último trata-se de termo nativo.

frequentemente vista à luz da dor e do sofrimento causados pela condição de inferioridade social, o que levaria os sujeitos, em momentos de crise, a aceitar um novo modo de vida tendo em vista a superação desta condição. Nesse sentido, o trabalho de Cecília Loreto Mariz (1994) sobre a relação entre adesão religiosa e estratégias para lidar com a pobreza é esclarecedor.

Dividindo essas estratégias entre as de natureza material, política e cultural, a autora estabelece um comparativo entre membros de Igrejas Pentecostais, de Comunidades Eclesiais de Base - CEBs (ligadas à Igreja Católica) e membros de Cultos Afro-brasileiros em seus esforços de enfrentamento à pobreza. No que diz respeito às estratégias materiais, Mariz mostra como, embora a relação paternalista de ajuda das instituições religiosas pentecostais em direção aos seus membros seja muito menos observada que nas CEBs, e a própria caridade seja para aqueles um ato menos qualificado, o estabelecimento de uma ampla rede de ajuda mútua fundada no pertencimento religioso expande as possibilidades dos pentecostais conseguirem, através de seus pares, trabalhos, dinheiro ou outra forma de auxílio. A autora lembra que redes de ajuda mútua não são exclusividade do pentecostalismo, sendo observadas também nos cultos afro-brasileiros (através da articulação do pai-de-santo) e do protestantismo histórico. O pentecostalismo, contudo

(...) creates a network among different geographical areas. For example, the Assembly of God widens its network by involving people from different geographical areas, rather than people of different classes. Many Pentecostals from Alto José do Pinho speak of activities they have attended in other neighborhoods and mention friends from other areas whom they have met through the church. (MARIZ, 1994: 94-95)

Converter-se ao pentecostalismo, portanto, significa aí inscrever-se em uma ampla rede de trocas que muitas vezes podem ser acionadas na superação de adversidades materiais. Esta rede alinha-se com as considerações de Regina Novaes (1985) sobre o estabelecimento daquilo que chama de “comunidade de irmãos”. Em suas observações no contexto do município de Santa Maria, agreste pernambucano, Novaes constatou que a rede de ajuda mútua estabelecida a partir da adesão ao pentecostalismo vem a acrescentar-se e não a substituir as principais redes já existentes entre aquela população. Mesmo redes articuladas a partir de uma cosmovisão católica, como o compadrio, acabam sendo mantidas após a

conversão e a “comunidade de irmãos” vem a oferecer mais uma possibilidade de enfrentamento das adversidades para os pentecostais.

Aquilo que Mariz define como “estratégias culturais” no enfrentamento da pobreza, no entanto, são mais importantes na compreensão da identidade pentecostal aqui em foco. Segundo a autora, a ética pentecostal favorece a economia de dinheiro em três aspectos: 1) ao explicitamente valorizar esta economia; 2) ao enfatizar o ascetismo, com a redução dos gastos de consumo ao mínimo e 3) ao oferecer fé e confiança no futuro, incentivando a poupança hoje como atitude que será recompensada por Deus amanhã. Mais importante ainda, o pentecostalismo oferece o que Mariz denomina estratégia interna de plausibilidade para a adoção de um novo padrão comportamental. A opção por uma religião, situação pouco óbvia em um contexto de hegemonia católica, leva os sujeitos à reflexão sobre sua própria escolha e a ênfase no esforço proselitista leva-os a articularem esta escolha como a decisão mais racional a ser tomada, a despeito de o quanto mística a experiência religiosa, em si, seja. Além disso, esta mesma racionalidade no contexto pentecostal leva os sujeitos a rejeitarem o dualismo, cerne da secularização do estado, entre vida privada e vida pública. "The attempt to unique faith with life means that religion must change everyday life. Pentecostals perceive this change at the individual level; religious people must adopt a special lifestyle and morality" (Mariz, 1994: 136). A adoção destes novos estilo de vida e moralidade levam ao fortalecimento da autoestima das populações frequentemente subjugadas. A autora demonstra como a adesão ao pentecostalismo, nessa situação, pode levar à experiência de dignidade humana, seja pela substituição da ênfase na riqueza material por aquela nos dons espirituais, seja pelo esforço na construção de uma identidade de *gente de bem*.

Care taken over one's appearance is directly related to the construction of this identity. Zuleide decided to become a Pentecostal when she felt disrespected because of her indecent clothing. Pentecostal clothing also impressed and attracted Roxinha. In her first visit to Assembly of God, Roxinha admired the women's modest dresses and long sleeves. In Pentecostalism one's appearance as a "good person" is closely related to actually being a "good person". The Pentecostals attempts to differentiate themselves from the "world", or other poor people, seem to be a strategy for reinforcing self-esteem. Pentecostals perceive themselves as different and desire a feeling of distinctiveness and superiority. (Mariz, 1994: 141)
(...)

Ainda,

The appearance of decency and the conservative dress do in fact protect poor women from being treated like prostitutes and poor men from being considered thieves. As Gilkes (1985) shows, Pentecostal clothing also protect black women in the United States. Gillke's opinion is shared by many Brazilian Pentecostals. Sebastião says the young pentecostal woman's clothing serves as a form of protection. Neusa chose the word *armadura*, which means "armor", to refer to the sober clothing of a believer (Mariz, 1994: 141-142).

Percebe-se, pois, como a indumentária tão conhecida do evangélico: o terno para os homens, vestido longo e o cabelo comprido para as mulheres que, segundo Mafra (2001:30) são heranças dos missionários suecos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil - ao menos para os membros desta igreja e suas dissidências - é parte fundamental na construção da imagem social do *crente*, à medida que este pretende dar uma imagem pública a transformações de ordem moral e subjetiva. Tornar-se evangélico pentecostal, nesse contexto, tem implicado a reconstrução de uma identidade não apenas religiosa, mas também social, pois, de acordo com Cândido Procópio Ferreira de Camargo, “o abandono do vício e a aparência pessoal cuidada passam a significar uma das possíveis maneiras de superar condições de vida próprias da classe baixa” (Camargo, 1973: 148). Este processo acontece a partir da “adoção de novo estilo de comportamento, pautado em padrões estereotipados de respeitabilidade valorizados pela classe média urbana” (Idem). Esta identidade pentecostal busca, assim, prover o “novo homem” *santificado* com uma imagem social correspondente aos novos hábitos. Uma forma de empoderamento, portanto, para pessoas que se veem alijadas de maiores possibilidades de ascensão social. O parecer crente, logo, é um jogo de espelhos: a imagem do crente é a imagem da respeitabilidade “reapropriada da” e “refletida para” a sociedade que o envolve. Este rigorismo estético, no entanto, tem sofrido um processo de progressiva “flexibilização”, sobretudo com o advento do, assim chamado, neopentecostalismo (Mariano, 1999).

Na BNC (bem como em outras igrejas congêneres¹⁷) este processo radicalizou-se a tal ponto que se tornou praticamente inexistente qualquer distinção entre o que seria um traje de igreja e um traje secular, indistinção que atinge igualmente membros e pastores. Os estilos mais comuns, na BNC, são o “surfista”

¹⁷Exemplos de igrejas que ultrapassam as barreiras da identidade *crente* são a Crash Church Underground Ministry, em São Paulo, e a Comunidade Gólgota, em Curitiba, entre outras.

e o "skatista", muitas vezes com bermudas, chinelos e bonés, coerentes com a "temática" da igreja; a maioria dos membros, no entanto, veste-se de acordo com o que poderia ser entendido como uma moda juvenil genérica: calças jeans, camisetas e tênis para ambos os sexos; saias, blusinhas, sapatilhas e saltos para as mulheres. Os limites do recato também não diferem daqueles observados em ambientes de sociabilidade juvenil secular. Dantas (2010: 66) chega mesmo a afirmar que, na BNC, "os 'corpos da igreja' não se escondem atrás do pudor. Eles se exibem e seduzem. Estão à mostra e são vistos com admiração".

Os corpos dos fieis são, portanto, parte importante desse não parecer igreja que, paradoxalmente, caracteriza a Igreja. Ao abrir mão da poderosa ferramenta mobilizadora de capital social que é a imagem de *crente*, a BNC sinaliza, a princípio, um recorte social de sua membresia distinto daquele das igrejas tradicionais: pessoas para quem a superação ou a neutralização de uma inferioridade econômica e social não seriam demandas prioritárias. Nesse momento, três questões precisam ser colocadas. Primeiro, ao abrirem mão das imagens tradicionais de igreja e de *crente*, a BNC e seus membros estão automaticamente abrindo mão do recurso à autoimagem na busca por distinção e empoderamento? Segundo, a sociedade brasileira contemporânea não comportaria outras imagens que, embora não estejam necessariamente associadas ao ideal de "respeito" associam-se a outros ideais socialmente positivados como, por exemplo, a imagem de "jovem"? Terceiro, ao identificar-se visual e comportamentalmente como *jovem*, o membro da BNC não estaria se distinguindo dos seus próprios *irmãos* das igrejas mais tradicionais que continuam a ostentar uma imagem de *crente* talvez já saturada e incapaz de oferecer tanto a reputação quanto o estilo de vida desejados?

Se nos atentarmos aos demais sinais desse *não parecer igreja*, começamos a ter pistas de como responder às questões levantadas. A mais imediata expressão dessa *não aparência* é ausência de uma reconhecida arquitetura e ornamentação de templo. Mas qual é, então, a arquitetura dos espaços utilizados? Dada a precocidade do fenômeno, falta um trabalho que realize análise minuciosa dos espaços de culto da BNC no Brasil que nos permita fazer qualquer generalização. Sabe-se que, no processo de crescimento, qualquer tipo de espaço pode ser utilizado, como praças, garagens, galpões, danceterias, etc.. Com propósito analítico, utilizo, aqui, duas situações que permitem ligar o periférico e o central.

Como já mencionado, em Paranaguá, local do campo desta pesquisa, o espaço atualmente utilizado pela igreja (locado) era ocupado com uma quadra de futebol com grama sintética e dois salões para festas e pequenos shows; em São Paulo, desde 2010, a Bola de Neve Church “sede”, espécie de Igreja Matriz onde os cultos são realizados pelo fundador da Igreja, Apóstolo Rina, está localizada no prédio da antiga casa de shows Olympia, uma das mais conhecidas da cidade e do Brasil, com capacidade estimada em 7.000 pessoas. Os dois exemplos contrastam nas dimensões mas têm em comum o fato de serem espaços de lazer ressignificados¹⁸. Mais importante que isso, no entanto, é perceber que o uso destes locais pela BNC em muito pouco descaracteriza a funcionalidade original destes espaços. A decoração com temática de “esporte radicais”, a central de som afastada do palco (no meio do “público”), a *Cantina*¹⁹, as luzes apagadas durante louvores, o ritmos de alguns desses louvores e a dança então executada e mesmo a forma descontraída de colocar-se no ambiente agem conjuntamente na construção de um espaço que continua remetendo às formas usuais do lazer juvenil.

1.2 Parece um show de rock

Assim a Folha de São Paulo²⁰ retrata aos seus leitores um culto na antiga sede da BNC em Perdizes: “Quem chega à reunião religiosa logo após o seu começo, numa noite de uma quinta, tem a impressão de que se trata de um show de rock. O público é jovem e bonito”. Tendo frequentado shows de rock no espaço onde hoje se encontra a igreja de Paranaguá, posso afirmar que, como primeira impressão, a analogia não está longe da verdade (embora uma verdade parcial), mesmo para uma igreja de proporções muito menores e muito longe da grande metrópole, e pode nos ser útil na compreensão do repertório cultural mobilizado pela igreja. Seguindo a trilha aberta pela intuição do jornalista, perguntamos: como, afinal, devemos entender algo que “parece um show de rock”?

O rock é, inegavelmente, um produto da indústria cultural surgido no contexto da música pop na passagem dos anos 50 para os 60. Impulsionado pelo

¹⁸ O que não parece ser uma regra, mas uma opção preferencial, sempre limitada às possibilidades concretas do momento. Em Paranaguá, o espaço mencionado é o quarto ocupado pela igreja na cidade. Os demais espaços (o salão de uma empresa, a garagem de uma casa e um galpão) não apresentavam uma relação tão óbvia com o lazer.

¹⁹ Grafo assim, pois se trata de um ministério.

²⁰ Folha de São Paulo, 14 de Dezembro de 2003. Caderno cotidiano, página C9.

avanço na tecnologia de gravação e reprodução de áudio (então, em discos de vinil), o estilo musical pode ser entendido como um objeto comercial destinado ao consumo pelo público jovem. Rubens Benevides, no entanto, nos alerta que "em contraste com o pop, (...) o rock carrega consigo elementos não comerciais, como intimações de sinceridade, de autenticidade, de arte" (Benevides, 2008: 206), que são como que marcas de sua origem que extrapolam sua dimensão comercial. Isso implica uma ambiguidade permanente no rock que o leva muitas vezes a se contrapor a seu próprio contexto de possibilidade, esta indústria cultural. Segundo o sociólogo Simon Frith, trazido por Benevides (Ibid.), "o rock é uma música de produção em massa que carrega uma crítica de seus próprios meios de produção; é uma música consumida em massa que constrói sua própria audiência 'autêntica'" (Frith, 1981: 11 *Apud* Benevides, 2008).

Esta dimensão de "autenticidade" (construída) em contraposição à de produto dever-se-ia, segundo Frith, à disputa sobre o sentido do rock, sobre ele ser ou não originalmente uma manifestação da cultura popular, um desdobramento da *folksong*, e, assim, para além de consumidores, possuir também uma comunidade para a qual a música é um meio de compartilhamento de uma experiência social:

Se a indústria esteve procurando explorar um novo mercado, a audiência jovem esteve procurando um meio através do qual pudesse expressar esta suas experiências, e os músicos, que estavam no centro deste conflito, tiveram a possibilidade de desenvolver seu próprio espaço criativo. (Frith, 1980: 47 *Apud* Benevides, 2008).

Benevides (2008: 211) traz a dúvida de Frith sobre a experiência de qual comunidade, então, o rock traria: "o rock seria a expressão da comunidade de jovens ou uma expressão de uma vanguarda composta por grupos específicos de jovens, a contracultura"? Apontando uma suposta existência da "juventude" apenas enquanto "agregado ideológico" sem lastro na materialidade do corpo social, Frith aponta para a segunda possibilidade. O rock seria, então, expressão comunitária - e não apenas um produto da indústria cultural - quando vinculado a um contexto de contracultura dentro do qual seu apelo por autenticidade e sua crítica se encontrariam socialmente amparados.

Com relação a isso, relembro as afirmações de Victor Turner acerca do rock. Para o autor,

O *rock* é claramente uma expressão cultural e a instrumentalidade daquele estilo de *communitas* que surgiu como antítese ao 'careta', ao tipo de estrutura social burocrática dos 'homens de organização' da América de meados do século XX. (Turner, 2008: 243-244)

Turner está também se referindo ao rock enquanto experiência comunitária dentro do movimento contracultural (hippie). Para ele, no entanto, a capacidade de o rock mobilizar esta experiência deve-se ao fato de ele ser uma manifestação cultural específica daquele aspecto da vida social que o autor chama de *antiestrutura*, aspecto este universal, uma vez que permearia todas as sociedades e opor-se-ia à também universal dimensão da *estrutura*, que consistiria, em suma, na dimensão da ordem, das instituições, dos papéis sociais definidos e hierarquizados. Por isso, ele afirmou:

Existiu, sem dúvida, um "rock" paleolítico! E antropólogos de toda parte do mundo tomaram parte em "cenas" tribais semelhantes à cena roqueira – nos alojamentos de reclusão das iniciações ou nas danças rítmicas, com seus cantos improvisados – de muitos tipos de rituais em muitos tipos de sociedades. (Turner, 2008: 246)

A sociabilidade específica da *antiestrutura* seria, para Turner, a *communitas*, "um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos". Um relacionamento no qual "esses indivíduos não estão segmentados em funções e "status", mas encaram-se como seres humanos totais" (Turner, 1969: 5).

Para Frith, porém, mesmo no ambiente contracultural, o rock pode polarizar-se enquanto "produto" à medida que se insere na lógica industrial da gravação, objetivando o sucesso comercial. Assim, o rock manter-se-ia como expressão comunitária apenas em momentos específicos:

Em apresentações locais e ao vivo, os músicos permanecem como parte de sua comunidade nativa, sujeito aos seus valores e necessidades, mas como artistas com discos gravados eles experienciam a pressão do mercado; eles se tornam, automaticamente, "imperialistas do rock", perseguindo vendas no nível nacional e internacional. A "comunidade" dos músicos que possuem discos gravados, em resumo, é definida pelos padrões do mercado (Frith, 1981: 53 Apud Benevides, 2008).

O que, de toda forma, é coerente com a lógica de relacionamento mobilizado na *communitas*, de interação horizontal entre indivíduos concretos.

As reflexões de Benevides, Frith e Turner ajudam-nos a entender o que levou o jornalista da Folha de São Paulo a comparar o culto na BNC a um show de

rock. Se levarmos em conta que a descrição do ambiente publicada no jornal continua com “o público é jovem e bonito”, podemos avançar na interpretação segundo a qual a comparação empregada busca evocar um sentimento de fraternidade específico da sociabilidade juvenil. Um modelo pós-industrial de *communitas*. Historicamente, esta fraternidade (ou comunidade, no termo de Frith) tem sido frequentemente acionada através da musicalidade do *rock* e seu apelo de “autenticidade”. Carles Feixa afirma, inclusive, que “la emergencia de las culturas juveniles está estrechamente asociada al nacimiento del rock & roll, la primera gran música generacional” (1999: 101). Rock e juventude estão de tal forma relacionados que a menção a um evoca o outro. Juntar-se para ouvir rock é uma prática tipicamente juvenil – o que é diferente de dizer que a sociabilidade juvenil é, tipicamente, ouvir rock -, não seria estranho, portanto, que culturas ou subculturas juvenis, mesmo aquelas que não se caracterizam pela audiência ao gênero musical, utilizassem formatos semelhantes ao do “show de rock” na busca da construção de um sentimento de comunidade.

De fato, a relação entre o rock and roll e a religião não é nova. Veremos adiante como, desde os anos 60, o rock and roll tem sido uma ferramenta tanto de evangelização quanto da própria prática ritual de grupos de inspiração evangélica. Atualmente, pode-se afirmar a existência de um campo específico formado pela intersecção entre rock and roll, indústria gospel e instituições religiosas. Seja através de ministérios ou de igrejas, a “salvação pelo rock”, na expressão de Ailton Luiz Jungblut (2007), é um fenômeno consolidado. O autor faz uma listagem daquilo que se observa no Brasil, nesse campo:

Alguns desses “ministérios” (organizações evangélicas interdenominacionais) ou igrejas já se tornaram referências obrigatórias para esse segmento jovem: Comunidade Zadoque (São Paulo), Caverna de Adulão (Belo Horizonte), Manifesto Underground (Uberlândia), Ministério Metanóia (Niterói), Ministério Milícia (Vila Velha), Ministério Underground Ossos Secos (Florianópolis), Missão Urbana Ossos Secos (João Pessoa), Caverna do Rock Missões Urbanas (Juiz De Fora), Comunidade Alternativa Restaurar (São Gonçalo), Jocum Underground (Goiânia), Ministério Impacto Urbano (Governador Valadares), Verbo Missões Urbanas (Macaé), etc. (Jungblut, 2007: 147)

Tais grupos mobilizam a estética e a sonoridade roqueiras com a vida cristã, segundo a perspectiva evangélica. Abordaremos mais detalhadamente surgimento

destes grupos no Brasil, no capítulo 2. Nesse momento, voltemos nossa atenção para os passos dessa aproximação entre cultura juvenil e religião. Afinal, ela não é óbvia. Jungblut (Idem) destaca como o rock and roll, especialmente em sua vertente "metal", tem sido historicamente associado a práticas "ocultistas" e ao satanismo, fazendo com que os sujeitos que se mobilizam em torno do *white metal*, precisem, primeiramente "dessatanizar"²¹ o estilo, afirmando a primazia de Deus na produção do mundo (e, portanto, também do rock). Tornado ferramenta, o rock passa a ser apropriado por estes sujeitos com a finalidade de adoração a Deus e não ao Diabo. O que não se dá sem alguma tensão, pois as disputas que tomam lugar nesse campo nunca estão resolvidas, podendo qualquer uso impreciso na manipulação dos símbolos levar a uma suspeição recíproca sobre a genuinidade da fé cristã alheia entre os sujeitos.

Historicamente, aquilo que ficou conhecido como *Jesus movement*, nos EUA do começo dos anos 70 pode ser definido como o início da caminhada conjunta entre o *rock* e a religião. Não há dúvida de que o surgimento de uma igreja como a BNC é, de alguma forma, um eco distante do impacto provocado por esse movimento que o antecede em cerca de 30 anos. Detenhamo-nos, portanto, sobre tal movimento. Antes, contudo, passemos em revista o próprio surgimento da juventude e de suas imagens que passarão a circular o mundo, principalmente através dos *media*. Vejamos, também, o referencial teórico que adoto quando tenho em vista uma antropologia da juventude.

1.3 O Surgimento da Juventude

Em *De Jóvenes, Bandas y Tribus* (Feixa, 1999), importante trabalho de antropologia da juventude, o antropólogo Carles Feixa levanta questões pertinentes a este ramo de pesquisa: “¿Tiene algo que aportar lá antropología a la comprensión de la juventud? ¿Tiene algo que aportar el estudio de la juventud al desarrollo de la antropología?” (Feixa, 1999:10). A questão se coloca à medida que a juventude tem sido com mais intensidade objeto de estudo da sociologia e da psicologia, ciências dentro das quais a juventude já é um subcampo consolidado. Após lembrar trabalhos clássicos da antropologia, como *Coming of Age in Samoa* (Mead, 1928) e

²¹ Termo meu, não do autor.

*Street-Corner Society*²² (Foote-Whyte, 1943), o autor dá as suas respostas às questões que levantara.

Desde mi punto de vista, el objeto de la antropología de la juventud apunta a una doble dirección: en primer lugar, al estudio de la construcción cultural de la juventud (es decir, al estudio de las formas mediante las cuales cada sociedad modela las maneras de ser joven); en segundo lugar, al estudio de la construcción juvenil de la cultura (es decir, de las formas mediante las cuales los jóvenes participan en los procesos de creación y circulación culturales)(Feixa, 1999.: 11).

Trata-se de duas contribuições, que, antes de serem dicotômicas, são complementares, de forma que nada impede que estejam articuladas. Sendo que a primeira direção segue o caminho mais clássico da antropologia, focando-se na formação do indivíduo pelas instituições; e a segunda um caminho mais inovador, uma vez que assume os jovens como sujeitos ativos nos processos culturais. Mais adiante, neste trabalho, ficará clara a importância de ter sempre os dois caminhos em vista à medida que se torna inviável pensar os jovens tanto como apenas construídos pela sociedade quanto como apenas seus construtores.

No capítulo *De púberes, efebos, moços y muchachos*, Feixa apresenta um panorama das formas pelas quais a “juventude” tem sido pensada pelas sociedades. Para o autor, é importante compreendermos os fatores sociais que possibilitam o surgimento da juventude.

Para que exista la juventud, deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad) y por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes) (Feixa, 1999: 18).

É importante, com este objetivo, compreender a historicidade do fenômeno. No ocidente, a juventude, entendida como o período da vida entre a infância e a maturidade, no qual o sujeito está biologicamente maduro mas socialmente ainda

²²Não por acaso, a obra de Mead é entendida como um diálogo com a psicologia social, especialmente com a obra *Adolescence: Its Psychology, and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, publicada em 1904 por G. Stanley Hall, como o próprio Feixa trará mais adiante. Já a obra de Foote-Whyte é mais frequentemente vista como integrante do *corpus* da sociologia, especialmente devido à vinculação do autor à Escola Sociológica de Chicago. O próprio autor, em obra posterior, afirma seu vínculo com a antropologia no momento da pesquisa: “When I abandoned the notion of becoming an economist, for some months I described myself as a social anthropologist. I went to Chicago particularly to study under W. Lloyd Warner, the social anthropologist who directed the path-breaking Yankee City Project” (FOOTE WHYTE, 1984). Vindo dar-se a sua vinculação ao Departamento de Sociologia em um momento posterior.

não apto para a vida adulta, surge no umbral da modernidade. Philippe Ariès (1978) afirma que a pessoa, durante a idade média, “De criancinha pequena, ela se transformava imediatamente em homem jovem, sem passar pelas etapas da juventude, que talvez fossem praticadas antes da Idade Média e que se tornaram aspectos essenciais das sociedades evoluídas de hoje” (Ariès, 1978: 04). Tanto em contextos urbanos quanto agrários, os jovens eram precocemente afastados do ambiente familiar para passarem pela fase de aprendizado de atividades laborais ou domésticas, bem como o comportamento em outros aspectos da vida, na casa de outra família ou na oficina de um artesão. Era o sistema de *apprentissage*, segundo o qual “los aprendices estaban ligados a esta familia por un contrato que duraba hasta los catorce o dieciocho años” (Feixa, 1999: 32).

É com o advento da sociedade industrial, então, que se inicia a construção da juventude tal como a pensamos hoje. A representação do adolescente em *Émile*, de Rousseau, ilustra a ideia de um período seminal da vida, marcado pela ingenuidade e emotividade entendidas como naturais do ser humano antes da sua corrupção com a sociedade. Feixa aponta transformações em quatro instituições sociais como responsáveis pelo surgimento desta imagem. Em primeiro lugar, a família, que com a decadência do sistema de *apprentissage* passa a se encarregar mais da reponsabilidade da educação dos filhos. Em segundo, a educação, com o surgimento da escola moderna, onde os alunos são separados por classes de idade. Em terceiro, o exército dos Estados Modernos e a conscrição, que obriga jovens de origens distintas a passarem juntos um período de suas vidas, o que, pela primeira vez, possibilita o surgimento de uma “consciência geracional” ao mesmo tempo em que uma cultura própria baseada em festas, linguagem contramilitar, costumes sexuais e consumo de drogas (Feixa, 1999: 38). Por fim, a Segunda Revolução Industrial que, com a necessidade de trabalho mais especializado e produtivo, passa a requerer mais qualificação dos trabalhadores, aumentando progressivamente a idade da entrada dos jovens no mercado de trabalho.

Así, pues, a finales del siglo XIX el terreno estaba ya abonado. Para Gillis (1981: 131 y ss.), en las décadas que van de 1870 a 1900 se produce el “descubrimiento” de la adolescencia, acontecimiento que se resume en la sentencia, difundida entre padres y educadores, *boys will be boys* (los muchachos han de ser muchachos). Durante la primera mitad del siglo XX, que el autor denomina “era de la adolescencia”, este concepto – que hasta entonces se había limitado en buena medida a los varones de la burguesía – se democratiza (...). En esta época la escuela secundaria se universaliza,

los jóvenes son expulsados del mercado laboral, y surgen las primeras asociaciones juveniles modernas dedicadas al tiempo libre, como los *wanderwögel* en Alemania y los *boy scouts*²³ en Inglaterra. (Feixa, 199: 38-39)

Esta descoberta da adolescência, no entanto, é também prenhe de ambiguidade. Ao mesmo tempo em que é vista como um avanço civilizatório, ela é entendida como um momento de afloramento da crítica e da rebeldia. Citando Gillis, Feixa aponta uma dimensão social para esta ambiguidade, uma vez que a juventude, para a burguesia, passa a significar um ócio criativo e formativo, para o proletariado ela era um momento de ócio forçado pela expulsão do mundo do trabalho. Nesse momento, o vandalismo e a delinquência passam a ser também temores relacionados à juventude, especialmente por parte da burguesia. Apesar de um período de regressão durante as guerras, quando jovens foram forçados a se brutalizar precocemente, o entre-guerras foi um período de crescente politização da juventude, que passa a ser cada vez mais vista como uma importante força social, seja para manutenção ou para transformação da sociedade. A juventude é amplamente cooptada politicamente: surgem a juventude católica, juventude comunista, juventude fascista e juventude nazista, entre outras.

A partir da segunda metade do século XX, a juventude surge tal como a conhecemos hoje. A princípio, ganha espaço a imagem da juventude conformista e apática do pós-guerra, incapaz de comprometer-se com plataformas políticas, submersa no mundo do consumo e da moda, que expressa o que se denomina de “cultura juvenil”. Ao mesmo tempo, surge a imagem dos “rebeldes sem causa”, jovens que, supostamente incapazes de se articularem politicamente, expressam inconformismo de forma individualista.

Era una imagen a la que pronto sucederían otras, igualmente inquietantes, que algunos autores unirían en una “oleada mundial de gamberrismo”, protagonizada por una nueva generación de jóvenes que amenazaba con socavar los fundamentos de la civilización (Feixa, 1999: 42).

²³Os escoteiros, no Brasil.

Vândalos, *bloussons noirs*, *teddy boys*, *vitelloni*, *ragare*, *rockers*, *beatniks*, *macarras*, *hippies*, *halbtarkers*, *provos*, *ye-yes* e *rocanroleros*²⁴, eram todos enquadrados, aos olhos do mundo adulto e burocrático, na categoria de “rebeldes sem causa”. O que estava em cena, no entanto, eram profundas transformações nas sociedades ocidentais. Feixa aponta, nesse momento, 5 fatores de transformação. Eram eles: 1) O avanço do estado de bem-estar social, que privilegiava os jovens como alvo das políticas assistenciais, ao poupá-los da inclusão no mercado de trabalho e financiá-los em atividades lúdicas e formativas; 2) A crise da autoridade patriarcal, que ampliava a esfera de liberdade juvenil; 3) O surgimento do *teenage market*, que explorava a transformação do jovem em consumidor; 4) A expansão dos meios de comunicação de massa, com a rádio e a TV, que permitia a construção de uma imagem internacional de juventude, substituindo a identificação local e familiar pela geracional; 5) A modernização de usos e costumes que erodia a moral puritana, substituída por uma moralidade de consumo, mais liberal e flexível.

Estas transformações eram o caminho de uma “modernização cultural” em curso, mas refletiram-se “deformadamente” nos jovens, na interpretação de Carles Feixa, que passaram a contestar esta mesma modernidade. As grandes manifestações juvenis do final dos anos 60 e a contracultura davam a impressão de que a independização dos jovens seria definitiva. A imagem do jovem como depositário do futuro apareceu como nunca. Muitos dos críticos da sociedade de então passaram a ver na juventude, especialmente em seus segmentos contestadores, a única esperança para o futuro. Theodore Roszak, historiador que acompanhou de perto os movimentos contraculturais, dizia, em seu *The Making of a Counter Culture*, publicado originalmente em 1968:

But from my own point of view, the counter culture, far more than merely “meriting” attention, desperately requires it, since I am at a loss to know where, besides among these dissenting young people and their heir of the new generations, the radical discontent and innovation can be found that might transform this disoriented civilization of ours into something a human being can identify as home. They are the matrix in which an alternative, but still excessively fragile future is taking shape. (...) If the resistance of the counter culture fails, I think there will be nothing in store for us but what anti-utopians like Huxley and Orwell have forecast –

²⁴Não encontrei termo em português para o termo *rocanrollero*, que parece designar o roqueiro “tradicional”, alinhado ao movimento *rock* dos anos 50. Próximo, mas distinto do *rockabilly*. Todos os termos referem-se a manifestações/agrupamentos juvenis que ocorreram em países da Europa e nos EUA durante os anos 50 e 60.

though I have no doubt that these dismal despotisms will be far more stable and effective than their prophets have foreseen.(Roszak, 1969:xii-xiii)

Uma frágil esperança, para Roszak, embora a única. O autor via a contracultura como uma última resistência contra o que chamava “tecnocracia”, “[a] social form in which an industrial society reaches the peak of its organizational integration” (Ibid.:5). Uma sociedade onde tudo é planejado, metrificado, controlado. Uma sociedade controlada pelos *experts*, contra quem ninguém tem o direito de levantar a voz, uma vez que as vozes autorizadas são apenas as deles, que gozam das melhores intenções. Trata-se, portanto, de uma resposta específica da juventude à afluyente sociedade norte-americana do pós-guerra. Para Roszak, a contracultura surge no momento em que uma geração criada com vantagens não vistas por nenhuma antes, com projetos educacionais voltados, na sua infância, para o desenvolvimento lúdico e artístico e, na sua adolescência, para o lazer a partir do consumo, se vê obrigada a, num movimento brusco, ingressar no mundo adulto, pautado pela ordem e pela monotonia. Num movimento de recusa, esta geração estabelece a ruptura, representada pela expressão “drop out” (algo como “cair fora”, desistir), e parte para a construção de uma “cultura” que se pretende ao inverso, na qual os valores de diversão e imaginação não se perderiam na infância. Esta geração, então, literalmente foge de casa – e das estruturas sociais que a origina.

O estado da Califórnia torna-se o berço da “revolução hippie” quando uma massa de cem mil hippies, a maioria jovens e adolescentes fugidos, direciona-se a Haight-Ashbury, bairro da cidade de San Francisco, iniciando o que ficou conhecido como “Summer of Love”. A contracultura pacifista do movimento tinha como objetivo opor-se frontalmente a uma sociedade cada vez mais violenta (a guerra do Vietnã era um grande inimigo da “juventude”, ao interrompê-la para milhares de americanos), suspendendo e até invertendo os valores que rejeitavam. Victor Turner avalia o caráter antiestrutural deste movimento.

Pouco tempo atrás, alguns *hippies* criticavam tão veementemente os princípios subjacentes à estrutura que tinham escolhido abandonar que chegavam a rejeitar, no seu vestuário, a ênfase americana na virilidade e na agressividade vitoriosa num ambiente empresarial competitivo, usando colares de contas, braceletes e brincos, da mesma forma que o “flower power” do final da década de 60 se opunha ao poder militar e à agressividade empresarial. (Turner, 2008: 228).

Para Turner, “os *hippies* ocidentais urbanizados compartilham com muitas seitas entusiásticas históricas um desejo de generalizar e perpetuar sua condição liminar e de *outsiders*” (Turner, 2008: 243). A musicalidade, para estes grupos, era uma das formas de estabelecer a ruptura a que aspiravam e instaurar este outro modelo (ou modo) de sociedade, e o ritmo musical adotado pelos hippies foi, não por acaso, o rock and roll.

Este foi um período conturbado, no entanto, para jovens em todo o ocidente. Pela primeira vez na história, a juventude articula-se como grupo social e força política independente das gerações mais velhas. Nas palavras de Ieda Tucherman:

Se há um momento em que a civilização viveu um evento jovem, os anos 60 foram a sua estreia: de um lado acontecimentos como os de maio de 68 em Paris, que começou com uma revolta estudantil e abalou a estrutura do governo do General De Gaulle, de outro o boom do rock and roll, associando ao som explosivo um conjunto de novas visibilidades: corpos em movimento, erotizados e frenéticos, vestidos de forma desidentificada com qualquer origem de classe, ligados ao princípio do espetáculo, inventando festas-shows como Woodstock, além das comunidades hippies como novas formas de sociabilidade, princípios diferentes de alimentação e mergulhando no uso das drogas. (Tucherman 2004: 142)

É nesse cenário que, em 1970, Margaret Mead, entusiasmada com as transformações nas relações geracionais observadas nas últimas décadas, publica *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap*, livro no qual estabelece três formas de reprodução cultural através das gerações. Em primeiro lugar, coloca ela, existem as culturas pós-figurativas, nas quais os sujeitos mais velhos exercem o domínio sobre os mais novos, sendo os portadores do conhecimento tradicional. Em segundo lugar, sugere, estão as culturas cofigurativas, onde, ainda que os mais velhos mantenham-se no domínio, o conhecimento e o comportamento dos mais novos são adquiridos pelo contato com seus contemporâneos, logo, espera-se que cada geração traga alguma transformação à cultura. Por último, as culturas pré-figurativas, nas quais as transformações ocorrem tão rapidamente que são as novas gerações que ensinam aos mais velhos. Mead localiza, numa perspectiva algo evolucionista, os três modelos de cultura no tempo: pós-figurativo seria o modelo do passado; cofigurativo, o do presente; e pré-figurativo, o do futuro. Para Mead, o momento em que ela escrevia era o da transição do presente para o futuro.

For I believe we are on the verge of developing a new kind of culture, one that is as much a departure in style from cfigurative cultures, as the institutionalization of cfiguration in orderly—and disorderly—change was a departure from the post-figurative style. I call this new style *prefigurative*, because in this new culture it will be the child—and not the parent and grandparent—that represents what is to come. Instead of the erect, white-haired elder who, in postfigurative cultures, stood for the past and the future in all their grandeur and continuity, the unborn child, already conceived but still in the womb, must become the symbol of what life will be like. This is a child whose sex and appearance and capabilities are unknown. This is a child who is a genius or suffers from some deep impairment, who will need imaginative, innovative, and dedicated adult care far beyond any we give today. (Mead, 1970: 68-69, grifo no original.)

As novas gerações, para Mead, seriam as portadoras do futuro. Seriam elas que diriam como será o amanhã, um amanhã imprevisível para as gerações antigas, uma vez que este já lhes escaparia ao controle. A imagem de uma criança que já existe, mas ainda está oculta no útero de sua mãe representa esse futuro: a criança desconhecida.

Trago para o texto as abordagens de Mead e Roszak, hoje datados, justamente por se tratar de obras publicadas no calor dos acontecimentos. Mais do que analisa-los, participam deles. Capturam o *zeitgeist* do período e o traduzem em novas linguagens. Não os trago em detalhes à medida que meu interesse sobre elas é menos sua pertinência analítica e mais a contribuição que dão à construção daquilo que Feixa (1999) denomina imagens culturais da juventude. Em outras palavras, para este trabalho, o importante é ter em mente a ideia que trazem da juventude como guardiã do destino, um destino necessariamente distinto do presente. Estas imagens circularão o mundo, principalmente através dos *media*, e serão acionadas em diferentes contextos, inclusive o da Bola de Neve Church. Particularmente, na interlocução das culturas juvenis com os novos movimentos religiosos, esta visão encontrará eco no milenarismo de inspiração evangélica que entende o presente como o *fim dos tempos*, dada a iminência do retorno de Cristo. A geração do presente, a última (seja ontem ou hoje), seria, então, a responsável pela preparação deste retorno redentor. Vejamos como isso ocorre, primeiramente, através do *Jesus movement*.

1.4 De hippies a santos – o Jesus movement e o milenarismo juvenil

Robert S. Ellwood Jr. descreve como, em um intervalo de poucos anos, a "cultura psicodélica" que observava na Califórnia do final dos anos 60 e início dos 70 viu surgir, em seu seio, um novo movimento cristão. Na Hollywood Boulevard, importante avenida de Los Angeles onde o autor estava acostumado a ver e a eventualmente frequentar, como pesquisador, espaços de meditação, cientologia, magia, feitiçaria, divinação, satanismo bem como versões de religiões orientais como o budismo e o hinduísmo, diversidade que compunha o amplo espectro de experiências místicas e religiosas populares no movimento hippie, um dia uma nova cena lhe chamou a atenção:

Today, thought, there was something new. A pair of young men with long hair and a fixed, clear gaze, wearing levis and denim jackets, patrolled a corner near Hollywood and Vine. They were handing every passerby a slip of paper exhorting him to repent and accept Christ, for Christ is coming soon. The Jesus Movement had come. (Ellwood, 1973: x)

O Jesus movement, como ficou conhecido, foi o movimento que levou um grande número de jovens que até então compunham o movimento hippie a se converterem ao cristianismo, nos EUA, no começo dos anos 70. Embora numericamente pouco expressivo, este movimento foi importante, pois proporcionou o intercâmbio simbólico entre o movimento hippie e o movimento "evangelical" (tendência religiosa americana baseada na aceitação individual de Cristo da qual o pentecostalismo é uma ramificação). À medida que esta "conversão" implicava a adesão dos sujeitos à principal tradição religiosa daquele país, ela, por outro lado, transformava essa própria tradição. Em vez de ser todo rejeitado, parte do modo de vida daqueles jovens, como os cabelos longos, as calças jeans, as jaquetas e o rock and roll, foram mantidos, gerando uma nova forma de ser cristão. Esta nova forma, ou novo estilo, iria revolucionar a religiosidade naquele país e no mundo. O surgimento do Jesus rock simboliza a convergência das culturas juvenis com a experiência religiosa, o que alavancaria, nas décadas seguintes, o crescimento do movimento *Gospel* e da *Christian Contemporary Music*.

No entanto, indo além das trocas estéticas e performáticas, Ellwood defende que, para aqueles jovens, a passagem entre os dois movimentos foi mais uma transição que uma ruptura. Ele visualiza diversos pontos de contato entre as visões

de mundo "psicodélica" e a *Evangelical*: 1) A subjetividade é a chave para a realidade; 2) O objetivo da vida é "alto"²⁵ (a expansão da consciência ou a vida em Cristo); 3) Centralidade da musicalidade e da simbologia visual; 4) Sentimento de pertencimento a uma cultura distinta; 5) A condenação do intelectualismo e do cientificismo e a centralidade em poucas (caso dos hippies) ou apenas uma (caso dos *Evangelicals*) obra literária; 6) Suspeição da história e centralidade no presente; 7) Uma dimensão política bem demarcada que, no entanto, se realiza mais através da adoção de um estilo de vida que da participação em espaços formais, "a política se transforma antes em cruzada que em tecnologia política" (p. 20); 8) Ambas tendem a florescer em grandes contextos urbanos fazendo apelo, em seu discurso, à nostalgia de um modo de vida rural idealizado supostamente destruído pela urbanidade.

De todas essas, talvez a mais importante semelhança seja o sentimento de pertencimento a um mundo separado que, não obstante, vem "trazer luz" ao velho mundo que veio substituir. Os hippies, quando falavam em "nova era" ou "era de aquário" tinham em mente a chegada de um novo tempo, uma "nova dispensação" que recairia sobre o mundo de forma restauradora. Ellwood traz uma carta do "Conselho para o Verão do Amor na Cidade de São Francisco", de Maio de 1967, publicado no *San Francisco Oracle*, periódico do movimento psicodélico, que transmite bem este sentimento. Ela inicia assim:

TO SONS, TO DAUGHTERS, TO MANKIND, AND TO ALL THE WEAVINGS OF LIFE'S GLORIOUS LOOM: IN THIS MOMENT OF THE GREATEST NEED FOR TRUE COMMUNICATION, MAY THE FATHER OF ALL PEOPLE AND ALL THINGS GUIDE US, AS HIS HUMBLE SERVANTS, IN A DEEP UNDERSTANDING OF ONE ANOTHER.

This summer, the youth of the world are making a holy pilgrimage to our city, to affirm and celebrate a new spiritual dawn. I am here as a representative of The Summer of Love. The Summer of Love is a family, and a seed-bearer. We carry to you this message:

The activity of the youth of the nation which has given birth to Haight-Ashbury is a small part of a worldwide spiritual awakening. Our city has become the momentary focus of this awakening. The reasons for this do not matter. It is a gift from God which we may take, nourish, and treasure.

²⁵ High, em inglês, que significa também estar sob o efeito de substâncias modificadoras da consciência.

The facts are these: may thousands of young people, our children, our brothers, and our sisters, will soon arrive in this city. *They seek meaning...* (Ellwood, 1973: 6, itálico e caixa alta no original)

É importante notarmos como tal sentimento, quase um milenarismo, tem sua distintividade na juventude. São os jovens, os novos, que trarão o novo. São eles que estão acordando, são eles que peregrinam, são eles que celebram. Às velhas gerações, com todo o respeito, pede-se ajuda, compreensão, mas não o protagonismo, pois este é exclusividade da juventude. É a expressão do pré-figurativismo de Mead, uma plataforma política.

Entretanto, para Ellwood, foi exatamente o fracasso da promessa não cumprida, as desilusões de uma geração pacifista que se viu assolada pela invasão do Camboja (que veio somar-se à persistente Guerra do Vietnã) e pelo massacre de Kent State²⁶. Com a autoestima em baixa, muitos jovens passaram a se sentir humilhados, tratados como a escória da sociedade americana. Foi então que o movimento hippie e o movimento *Evangelical* fecharam os circuitos. Com sua mensagem direcionada aos que se encontram *no fundo do poço*²⁷, aos miseráveis, aos rejeitados, não foi difícil para o cristianismo tornar-se um refúgio para aqueles jovens. Afinal, "despised and rejected people, the offscouring of the earth, were picked by God to confound the wise"²⁸ (Ellwood, 1973: 17). Ainda segundo o autor, foi esse mesmo sentimento de derrota que levou os jovens do Jesus movement a adotarem uma postura ativamente proselitista, inserindo-se, evidentemente, em uma tradição já estabelecida dentro do movimento *Evangelical*.

Enquanto movimento religioso, o Jesus movement foi marcadamente apocalipsista. Predominava uma visão negativa da história, segundo a qual a degradação moral da humanidade só faria aumentar com o tempo, até o dia do Juízo Final em que Jesus voltaria para, ao lado dos salvos, estabelecer o reino de mil anos. No entanto, o período imediatamente anterior à segunda volta de Cristo seria marcado pela *grande tribulação*. Os sinais dessa tribulação, biblicamente

²⁶ O massacre de Kent State foi um episódio em que a guarda da Kent State University, em Ohio, abriu fogo contra manifestantes que protestavam contra a invasão do Camboja anunciada pelo presidente Nixon. Na ocasião, quatro estudantes morreram.

²⁷ Tradução livre "*the bottom of the barrel*".

²⁸ Expressão que será muito frequente na BNC e outras igrejas direcionadas às culturas juvenis, como veremos no capítulo 3.

profetizada em Mateus 24:21, seriam reconhecidos no tempo presente (de então). À era da "incerteza" e do experimentalismo, que lançava os jovens em um "vortex" que ia do consumo de drogas ao trânsito por experiências místicas e religiosas na busca por estados "high" de consciência, propunha-se o "one way", um único caminho para este objetivo: Jesus Cristo.

A certeza de que compunham a última geração antes do Arrebatamento²⁹ dava ao apocalipsismo dos jovens do Jesus movement uma feição radical. Apesar de ter se construído de forma difusa, tanto dentro de igrejas tradicionais como as Assembly of God, que realizavam missões evangelísticas exclusivas para os jovens, quanto em igrejas "genuínas" do movimento, como a Calvary Chapel, que atraía sobretudo jovens da classe média branca e ficou conhecida na mídia da época pelos entusiasmados batismos no oceano, estando hoje estabelecida no mundo todo, era nas colônias que o Jesus movement se realizava por completo, para Ellwood. Nelas, os jovens rompiam os laços com o "mundo" e passavam a viver coletivamente, isolados, tanto em unidades de produção rural quanto em casas nas áreas urbanas. Dedicavam todo o tempo ao estudo da Bíblia, à oração e ao trabalho (evangelístico ou econômico), na espera do fim dos tempos, sempre iminente. A vivência nestas colônias poderia ser mais flexível e temporária, uma espécie de "formação" (ou desintoxicação, uma vez que a entrada nelas acompanhava o próprio processo de conversão, com os sujeitos vindos, em geral, de contextos de consumo de drogas e álcool) após o qual saíam para *fazer a obra* pelo mundo, como ocorria na Mansion Messiah, comunidade vinculada à mesma Calvary Chapel mencionada acima, onde o tempo médio de permanência era de seis meses; ou mais radical e permanente, caso da Children of God.

O "Children of God", ou COG, foi o grupo comunitário surgido no Jesus movement que mais se destacou, tendo chamado a atenção da mídia, que realizou inúmeras matérias jornalísticas a seu respeito, sobretudo pelas polêmicas que levantava. Surgido na Califórnia em finais dos anos 60, por iniciativa do pregador David Berg, o COG já contava, em 1971, com 30 colônias que somavam entre 2.500 a 3.000 membros. Com uma estrutura autoritária e disciplina quase militar, seus membros levavam o apocalipsismo a um nível extremo, entendendo a adoção da

²⁹ Visão defendida por Hal Lindsey em seu livro *The Late Great Planet Earth*, segundo Ellwood, a principal referência para o apocalipsismo de todo o Jesus movement.

vida comunitária como obediência às escrituras. Composto sobretudo pela “street people”, em geral hippies, dependentes químicos, pequenos traficantes e prostitutas, a COG promovia um processo de desconstrução da identidade e da personalidade de tal forma intenso que os pais de muitos dos jovens que dele faziam parte organizaram-se no *Parents Committee to Free Our Sons and Daughters from Children of God*, acusando a organização de lavagem cerebral, hipnose e uso de drogas com o objetivo de manter seus filhos nas colônias.

A forma de atração de novos membros era através da distribuição de jornais nas ruas. Os que demonstravam interesse eram convidados a visitar uma das casas para uma refeição. Quando a comida era servida, tinha vez um intenso proselitismo com apelo emocional e ênfase apocalíptica. Os que se arrependiam dos pecados e aceitavam Jesus, tornavam-se os neófitos, chamados de “bebês”. Eram, então, rebatizados, recebendo nomes bíblicos, e passavam pelo processo de aprendizado das regras de convivência. Além de seu nome, abriam mão de toda forma de individualidade: suas posses eram transmitidas à COG e sua renda gerida por ela. Suas correspondências passavam por censura e durante todo o tempo os bebês tinham a companhia de um buddy (“camarada”), até mesmo quando iam ao banheiro. Passavam todas as manhãs em aulas de estudos bíblicos, decorando longos trechos, inclusive com a ajuda de fones de ouvido.

We must remember that a very high percentage of these “babes” have previously been drug addicts, prostitutes, and the like. The intense training can be compared to boot camp in the military, or to a novitiate in an austere monastic order. It is a strenuous experience designed to mold a new personality in a short period, using every trick of fatigue, strain, loud repetition, and authoritarianism to shatter psychic structure and substitute for it the values and vocabulary of another. (Ellwood, 1973: 105)

Após este período, que equivaleria ao que na teoria clássica de Van Gennep são os ritos de separação e margens, etapas do ritual de passagem (no caso, de iniciação), os membros eram admitidos como irmãos novos (Young Brothers) e posteriormente como irmãos mais velhos (Elder Brothers). O namoro dentro das comunidades³⁰, segundo Ellwood, não era permitido. O casamento, no entanto era incentivado (contanto que a escolha do casal coubesse às lideranças) bem como a

³⁰ No início destas.

geração de filhos. Idealmente, a entrada na vida “monástica” da COG era definitiva, pois culminaria com o retorno do Cristo, o que alimentava as denúncias dos pais de que as crianças estavam, na verdade, sob sequestro.

Como todo o movimento (em continuação ao movimento hippie), a cosmovisão corrente no COG era acentuadamente geracional, fato já apontado pelo próprio nome da instituição. Em visita a uma comunidade, Ellwood relata o diálogo que teve com uma liderança do grupo, filha do fundador, chamada Faith (“Fé”):

I commented that in some ways they sounded like the early Quakers. Faith liked the comparison; she said there needs to be a renewal of the Church in every generation. In one generation it was the Reformation, in another the early Quaker movement, in ours it is the Children. Each generation, she said, needs a group that “drops out all the way,” with no compromise. Unlike the “Jesus people,” she said, the Children are building a new communal society, a new civilization, the Kingdom of God. They are also the Saints in the Book of Life who, according to Revelation, will go through the tribulation before the Last Day. (Ellwood, 1973: 103)

Tendo sido publicado em 1973, ainda nos primeiros anos do movimento, portanto, o livro de Ellwood deixa praticamente todo de fora o ponto mais polêmico do Children of God: sua relação com a sexualidade. Foi nesse ano que, através de cartas de David Berg dirigidas aos membros (chamadas de “Cartas de Mo”), o fundador começou a construir um sistema de crenças e uma práxis religiosa fundamentada na sexualidade. A primeira iniciativa, ainda em 1972, foi estabelecer a poligamia através da instituição do *sharing*, ou compartilhamento de esposas entre os irmãos. A partir de 1976, então, Berg avança na constituição do corpo feminino como bem coletivo e estabelece o polêmico Flirty Fishing, ou apenas FFing. Este consistia em um método heterodoxo de evangelização através do sexo. Em nome do que chamava de “amor de Jesus”, as mulheres do grupo eram incentivadas a atrair para o grupo potenciais membros através da atração física que, não raro, culminava com a relação sexual. Posteriormente, em 1978, Berg estabeleceu o “ESing”, método de utilização do corpo feminino já não com o fim de proselitismo, mas com objetivo de angariar fundos para a organização por meio de agências de *escort*.

Susan Raine (2007) demonstra como, diferentemente do que a primeira imagem pode parecer, a postura de liberalidade com relação à sexualidade tem menos a ver com a libertação sexual defendida pelo movimento hippie que com uma postura patriarcal que objetifica o corpo feminino em benefício dos homens e da

coletividade. Para a autora, que analisa o FFing e o ESing a partir da perspectiva do *embodiment*, entretanto, só é possível compreendermos estas práticas se tivermos em mente como elas articulam crenças, afetividades e a reconstrução das identidades. O processo, já mencionado, de sociabilização na COG era pautado pela desconstrução das identidades prévias – em geral já em parte degradadas pela dependência química e pela situação de rua – e reconstrução de uma nova identidade na qual Jesus Cristo (ou o grupo), ocupa posição central. A cosmovisão apocalipsista que acompanhava esta identidade, por outro lado, entendia a salvação, de si e de outrem, como tarefas urgentes a serem realizadas pelos sujeitos – a contrapartida que deviam oferecer à própria reconstrução de suas vidas. Assim

Their bodies existed as part of their social world, which in turns helped their concepts of selfhood. They did their work, they thought, for Berg, for God, and for their own salvation. Believing that they were doing God's work in the end days before the apocalypse, they forsook their bodies, offering them as sacrifices in order to bring more men into the group. They believed that by FFing these men, they brought them God's love and the opportunity for salvation. (Raine, 2007: 11)

Seus corpos eram, portanto, sua realidade social encarnada. Eram certamente usadas, mas, ao mesmo tempo, entendiam e usavam seus corpos na construção de suas novas identidades. Mais do que expressão de uma individualidade, seus corpos eram o espaço de uma imbricada relação entre *self* e grupo.

Embora o Children of God tenha progressivamente se distanciado do que, em geral, configura o Jesus movement, seu exemplo radical nos ajuda a entender processos identitários ocorridos a partir da conversão de jovens, sobretudo daqueles que experienciavam situação de *rolelessness* (Palmer 1994 *Apud* Raine, 2007) na sociedade abrangente e que encontram na adesão a uma religiosidade o sentido para a sua ação (corporificada) no mundo. Ao analisarmos a BNC, veremos como o entender-se a si próprio, incluindo aí seu corpo, como a articulação entre uma dimensão de interesses individuais e outra de propósitos divinos (e grupais), expressa pelo papel de “agente do reino”, revela uma situação semelhante à presente nas colônias do Jesus movement mas já mais equilibrada entre a esfera do sujeito e a do coletivo.

1.5 Leões de Judá – do reggae ao louvor

Apesar de “parecer um show de rock”, o culto da BNC tem algo que a diferencia das igrejas “rockers”. Nela, outra sonoridade se destaca: o reggae. Mais do que apenas um ritmo, o reggae fornece à BNC um repertório de símbolos e metáforas que passam a integrar a simbologia da própria igreja. Muitos destes símbolos são tipicamente rastas, como as cores vermelha, dourada e preta, presentes no material de divulgação e na decoração de algumas igrejas. Da mesma forma, o Leão da Tribo de Judah, embora seja uma imagem que circula no meio evangélico, na BNC, via reggae, ganha novas dimensões. Uma dos principais ministérios evangelísticos da igreja é o grupo musical de reggae “Reobote Zion”, sendo que Zion é “Sião”, a terra prometida da qual os rastafári repetidamente falam. Por fim, o principal ministério evangelístico da Igreja, chamado “Tribo de Louvor”, tem como um de seus principais louvores a música “Caia Babilônia”. Babilônia é, igualmente, um tema recorrente na mitologia rastafári. Sobre este ministério, chamo ainda a atenção para a complexidade semântica de seu nome. Ao mesmo tempo, “Tribo de Louvor” faz referência às Tribos de Israel, elemento importante da cosmologia do Velho Testamento; às Tribos Urbanas, termo cunhado por Maffesoli (2006) para designar as culturas juvenis urbanas e que caiu nas graças dos *media*; e, por fim, ao “Tribo de Jah”, grupo de reggae maranhense e, possivelmente, o mais conhecido do Brasil. Para compreendermos melhor como o reggae (e, com ele o rastafári) se articulam com os movimentos evangélicos, detenhamo-nos sobre este movimento musical, estético, político, cultural e religioso.

O reggae é um gênero musical jamaicano surgido no fim dos anos 60. Derivado do *rocksteady* e do *ska*, dois outros ritmos originários da Jamaica, suas influências passam, no entanto, pelo *rock and roll*, *rhythm and blues*, *soul*, música latina bem como pela música popular jamaicana religiosa e secular (Mulvaney, 1990: 70). Toda este ecletismo denota o caráter popular da música, surgida nas ruas de Kingston, mais especificamente através das “sound systems”, espécies de “discotecas populares” que originalmente, na década de 50, tocavam *rhythm and blues* Americanos mas que, com o crescimento do rock no mercado do norte, passaram a buscar talentos dentro da própria Jamaica, o que favoreceu o surgimento dos ritmos acima mencionados. Musicalmente, o reggae “caracteriza-se principalmente pela sua estrutura rítmica única em que as batidas dois e quatro (em

um tempo 4/4) acentuam-se, em vez das batidas um e três, e por seu ritmo geralmente lento". Ainda, "o baixo e a bateria mantêm a base rítmica relativamente simples e limpa (...), enquanto outros instrumentos desempenham um papel caracteristicamente africano, oferecendo mais elaboração rítmica e percussiva" (Idem, Ibid., tradução minha). Ritmo dançante, o reggae rapidamente disseminou-se entre a juventude jamaicana, e logo internacionalmente, no começo da década de 70.

Mais do que apenas um gênero musical, no entanto, o reggae é melhor entendido como um fenômeno social. Hebdige (1979) aponta como a escravidão deixou marcas profundas na Jamaica. Expatriados à força e submetidos à degradação do trabalho compulsório, os africanos na América nunca deixaram de se sentir estranhos em terra estrangeira. Alheamento aprofundado pela separação de conterrâneos (e famílias) no país caribenho e na proibição, durante o período colonial, do aprendizado da língua inglesa pelos negros. Mesmo depois do fim da escravidão, em 1834, os afro-jamaicanos continuaram se sentindo nem mais africanos, nem ainda jamaicanos³¹; nem mais escravos, nem ainda livres.

In a sense, the transition was never satisfactorily accomplished, and the black Jamaican remains suspended uneasily between two worlds neither of which commands a total commitment. Unable to repair this cultural and psychological breach, he tends to oscillate violently from one world to the other and ultimately he idealizes both. Ultimately, indeed, he is exiled from Jamaica, from Africa, from Britain and from Brixton, and sacrifices his place in the real world to occupy an exalted position in some imaginative inner dimension where action dissolves into being, where movement is invalidated and difficult at the best of times, where solutions are religious rather than revolutionary. (Hebdige, 1979: 136)

A religião torna-se, então, o caminho privilegiado para a superação deste deslocamento. Inicialmente, com as tradições mais familiares àquelas da terra de origem, como os cultos afro-jamaicanos Kumina, caracterizados pelos tambores e pelo culto aos espíritos e que usam o cabinda como idioma ritual. Posteriormente, o caminho que muitos negros na Jamaica adotariam, ainda que simbolicamente, para

³¹ Importante notar que a Jamaica manteve relações de dependência com a Coroa Britânica até meados do século XX. Em 1958, passou a integrar a Federação das Índias Ocidentais (Federation of West Indies), federação política que reunia as possessões britânicas no Caribe. Somente em 1962 tornou-se totalmente independente, quando então passou a integrar a Commonwealth.

superar a condição de diáspora seria justamente o cristianismo, paradoxalmente, o agente do império por excelência e outrora legitimador de seu próprio suplício.

Inspirados pelos *Evangelicals* e posteriormente pelos pentecostais vindos do sul dos EUA, os jamaicanos encontraram na santificação individual (pela doutrina da graça) e na redenção coletiva prometida (após o segundo retorno de Cristo), o amparo espiritual que os permitia transcender o hiato social em que se encontravam. Fazem, então, uma leitura étnica da Bíblia que a ressignifica. Passam a identificar o seu sofrimento com o sofrimento do povo Hebreu no cativeiro da Babilônia, mas encontram na Bíblia também um conjunto de metáforas que os permitem pensar sua condição de pobreza, exploração e sofrimento. O “Revival Zion”, movimento avivalista surgido na esteira dos seus equivalentes britânicos e americanos da metade do século XIX torna-se, com várias igrejas, a mais importante religião na Jamaica. Sincrético³², o “Revival” concilia, de acordo com Emanuela Guano, cultos Batistas e “Myal”, uma religião “Afro-Crioula” resultando em um literalismo bíblico acrescido de possessão, acentuada ênfase na dança e nos tambores, bem como ofertas e sacrifícios a espíritos (Guano, 1994: 517).

Em um terreno fértil ao messianismo, quando a promessa religiosa cresce em dimensão política, o sentimento de que a África era o passado e também o futuro dos jamaicanos transforma-se em movimento organizado quando Marcus Garvey, em 1914, funda a “Universal Negro Improvement Association” (UNIA), que defendia o retorno dos negros ao continente africano. O Back to Africa Movement, como ficou conhecido, teve grande importância na transformação nas relações raciais (de poder) entre brancos e negros ao levantar a autoimagem de negros pelo mundo (Mulvaney, 1990: 88). Garvey profetizou que a coroação de um Deus negro seria o sinal para este retorno. Quando, em 1930, Tafari Makonnen foi coroado rei da Etiópia, com o nome de Haile Selassie, um grupo de pregadores inspirados por Garvey viu em Ras³³Tafari o Messias anunciado e identificam-no com o retorno de

³² Uso o termo consciente dos problemas que este levanta no que diz respeito a uma demasiada essencialização entre um polo “cristão” e um “africano”, sendo, portanto, potencialmente etnocêntrico. Utilizo o termo, adicionando esta nota, para manter a expressão utilizada pela autora que pesquisa os cultos e também por entender que ele, embora impreciso, evoca imagens úteis na diferenciação entre uma igreja Revival Zion e uma igreja evangélica mais ligada à tradição europeia.

³³ *Ras* é um título Etíope, como *Sir*. Na Jamaica, foi adotado pelos Rastas. (Mulvaney, 1990: 68)

Cristo. Estes pregadores ficaram conhecidos como os primeiros *Rastas* e fundaram o que ficou conhecido como *Rastafarianismo* (termo, no entanto, que muitos Rastas rejeitam, preferindo usar o termo *Rastafári* (Mulvaney, 1990: 69)).

Os Rastas realizam a subversão completa da religião do branco opressor. Deus, agora negro, retorna e é coroado na terra prometida, Sião, que, no entanto, não se localiza no Oriente Médio, mas na África, mais especialmente na Etiópia. A Bíblia passa a ser uma espécie de guia político que os permite compreender sua situação de subordinação e os insta a se distanciarem do *Sistema* político e econômico instituído (pelos brancos), que é visto como a própria *Babilônia*, que, como a Babilônia bíblica, deve ruir.

By a perverse and willful transformation, he turns poverty and exile into 'signs of grandeur',* tokens of his own esteem, tickets which will take him home to Africa and Zion when Babylon is overthrown. Most importantly, he traces out his 'roots' in red, green and gold,* dissolving the gulf of centuries which separates the West Indian community from its past, and from a positive evaluation of its blackness.(Hebdige, 1979: 34-35)

As cores da bandeira da Etiópia passam, então, a representar os rastas. Frequentemente, a própria bandeira, com as três cores horizontalmente dispostas e, no meio, a figura do Leão da Tribo de Judá, mais um símbolo de poder³⁴, frequentemente utilizado por brancos, agora apropriado pelos negros. Para os Rastas, contudo, o Leão de Judá é o próprio Haile Selassie. Hebdige (1976: 138) traz 4 pontos que caracterizariam os ideais Rasta.

1. RasTafari é o Deus Vivo.
2. Etiópia é o lar do preto.
3. Repatriação é o único meio de redenção dos pretos. Foi profetizado e ocorrerá.
4. Os meios do homem branco são maus, especialmente para o preto.

Os rastas têm também o seu ascetismo. Buscam seguir rigidamente aos ordenamentos do Levítico, o que os leva a condenarem o cigarro de tabaco, o álcool e muitos são também vegetarianos. Os dreads, estilo de cabelo adotado pela maioria dos Rastas é, também, pelo menos em parte, derivado desta orientação. Místicos, tendem a ver a presença de Deus naquele que aceita a Ras Tafari como Deus vivo. Todo homem que o aceita é, com Ele, Um, daí a forma de se direcionar

³⁴ Refiro-me à figura heráldica do leão, recorrente nos Brasões europeus medievais.

ao outro, “Eu e Eu” (I and I), em lugar de “Você e eu” (me and ou³⁵), que compõe a linguagem rasta, denominada Iyá, em cujo léxico “I” (“eu”) substitui as letras iniciais de uma série de palavras, como “Ital”, que significa tanto a “total” quanto a “vital” e refere-se à vida “pura”, integrada ao Todo, em harmonia com a natureza. É neste extremo subjetivismo da busca por um Deus interior que se enquadra o uso da *ganja*, a *cannabis* sativa, considerada sagrada para uso ritual. Com o estado modificado de consciência oferecido pela substância, os rastas ampliam sua percepção, maximizam a subjetividade e, assim, aproximam-se do entendimento de Deus. Segundo Hebdige (1976), para os rastas a tecnologia vem depois da crença, que, por sua vez, vem depois do conhecimento. E o pensamento, todo ele, é, na verdade, sentido.

É importante termos em mente os elementos básicos do complexo cultural, estético, político e religioso do movimento Rastafári pois, em uma relação simbiótica, a partir dos anos 60 ele será o grande inspirador do reggae (que é, em parte, uma desaceleração do ska e sua introspecção) e o reggae, por sua vez, será o grande disseminador das ideias rastafári pelo mundo. Ele carrega em si, portanto, ao mesmo tempo, a história da escravidão, da diáspora negra, do sofrimento, e, sobretudo, da busca pela redenção; e também a história da música popular, das culturas juvenis, do rock, do *rhythm and blues*. Por isso, Hebdige afirma:

Reggae itself is polymorphous—and to concentrate upon one component at the expense of all others involves a reduction of what are complex cultural processes. Thus, reggae is transmogrified American ‘soul’ music, with an overlay of salvaged African rhythms, and an undercurrent of pure Jamaican rebellion. Reggae is transplanted Pentecostal. Reggae is the Rasta hymnal, the heart cry of the Kingston Rude Boy, as well as the nativised national anthem of the new Jamaican government. The music is all these things and more—a mosaic which incorporates all the strands that make up black Jamaican culture; the call and response patterns of the Pentecostal Church, the devious scansion of Jamaican street talk, the sex and the cool of U.S. R. and B., the insistent percussion of the locksmen’s jam-sessions, all find representation in reggae. (Hebdige, 1976: 140-141)

O reggae, como o pentecostalismo, portanto, também faz um chamado. Também vê este mundo como impuro e imoral e pretende rejeitá-lo, na busca da salvação.

³⁵Me é mais frequentemente utilizado que “I”, no inglês jamaicano. Para os rastas, “me” subentende subserviência e objetificação do sujeito (Mulvaney, 1990: 39).

Foi a passagem do ska para o reggae que ajudou separar a juventude inglesa, branca e proletária da jamaicana, negra imigrante – e igualmente proletária – que, nos anos 60, constituíam as principais *subculturas juvenis* na Inglaterra. Pois se brancos e negros, *skinheads* e *rude boys*, podiam se unir em torno da diversão do ska, o reggae, influenciado pelos rastas, era, com sua linguagem esotérica e com seu acentuado africanismo, uma ferramenta política e identitária para os negros que iam descobrindo que, também na antiga metrópole, a raça era um obstáculo a mais na superação da inferioridade social³⁶. A rebeldia, a delinquência, ganhavam, ao mesmo tempo, politização e transcendência.

Em pouco tempo, o reggae ganhou o mundo, impulsionado pela indústria do entretenimento. Não sem perder alguma parte de seu radicalismo político – preterido em benefício de seus aspectos de “mensagem de paz”³⁷ – gravadoras como a Island Records projetariam o reggae em escala global, o comoditizando. O ritmo tornou-se um fenômeno capaz de articular o local e o global. Enquanto, dentro da Jamaica, o reggae virou objeto de disputas políticas³⁸, internacionalmente, Bob Marley, seu maior expoente, tornou-se um ícone transnacional da juventude.

O Brasil não poderia deixar de ser um dos destinos do reggae. Aqui, a despeito da versão mercantilizada recebida inicialmente – que leva a associação do reggae mais com o consumo recreativo da cannabis que com os ideais políticos e religiosos do rastafári – a história da diáspora negra compartilhada com o país caribenho proporcionou o surgimento de várias cenas de *reggae roots*³⁹. O Maranhão é o estado que mais se destaca, sendo comumente chamado de “Jamaica brasileira”⁴⁰, estando, porém, o ritmo presente em quase todo o território nacional. Frequentemente, estas cenas são pontuadas por sujeitos que adotam o rastafári como filosofia de vida e religião, incorporando, muitas vezes, o título de “Ras”.

³⁶ Para as subculturas juvenis da Inglaterra dos anos 70, ver os já citados Hebdige (1979) e Hall e Jefferson (1976).

³⁷ Mike Alleyne (1998) apresenta os conflitos na relação entre músicos de reggae e indústria fonográfica e conclui, talvez apressadamente, que nessa relação, no fim das contas, “a Babilônia dita as regras”.

³⁸ Ver, a respeito de como o reggae e o rastafári passaram a ser utilizados em campanhas eleitorais na Jamaica, o trabalho de Anita Waters (1985).

³⁹ Como é chamado o reggae que mantém relação lírica e instrumental com os ideais Rastafári.

⁴⁰ Tal é que o reggae maranhense constitui-se, inclusive, em elemento de atratividade turística da cidade de São Luís, como pode ser visto em <http://www.visitesaoluís.com/atividades/6-reggae-a-expressao-do-maranhao>.

Foge do escopo deste trabalho a análise da penetração do reggae no Brasil. Nosso objetivo, aqui, é pensarmos o reggae como um articulador entre culturas juvenis e religiões, especialmente aquelas de raiz cristã que envolvam a aceitação de um Deus salvador, aceitação esta que implique, por sua vez, uma opção de vida que estabelece a ruptura entre um mundo inadequado (aquele vivido) e um mundo idealizado (que se encontra alhures). Faço esta definição algo abrangente por entender que o reggae, especialmente em função de sua inspiração bíblica e de seu léxico velho-testamentário, constitui-se em uma linguagem aberta a apropriações não rastafári. Trago, agora, o exemplo de um contexto etnográfico em que o reggae serviu de ponte entre o movimento rastafári e o pentecostalismo brasileiro.

Trata-se da experiência da conversão de um grupo de rastas em Salvador, Bahia, descrita por Olívia Maria Gomes da Cunha (1993). A autora apresenta o grupo, afirmando ser ele composto por jovens que, no início dos anos 80, começaram a se reunir para “conversar, fumar maconha, namorar, ouvir e dançar reggae, discutir questões de militância ou mesmo beber” (Cunha, 1993: s/p). Um grupo que se forma, portanto, primeiramente a partir da sociabilidade juvenil, pelo estar junto que favorece o “togetherness”, termo de Maffesoli que a autora emprega. Ao mesmo tempo, esta sociabilidade abre espaço para disputas e tensões, que, no caso, eram pertinentes a como levar um “estilo de vida rastafári” em Salvador. Como seria de se esperar, dada a complexidade do processo cultural, a caracterização de um “rasta” em Salvador é abrangente, envolvendo diferentes graus de “comprometimento” com a causa. Sobretudo, atuam com relevância o reggae e “a apropriação de toda uma iconografia e gestualidade veiculadas principalmente pela mídia”, que possibilitam uma contínua reinvenção do personagem “rasta”. É a partir desse primeiro uso, digamos, “recreativo”, do reggae que novas leituras vão se desenrolando.

Para além de sua associação com os circuitos de lazer e festa, o reggae representará para muitos uma importante fonte de informação sobre as ideias rastafári, mesmo que nem sempre elas estejam sendo propriamente tematizadas nas músicas consumidas. Tal associação é anterior e precede o conteúdo. (...) Assim, é corrente entre os rastas de uma maneira geral, a ideia de que o reggae veicula mensagens étnico-políticas, contra o Sistema e a Babilônia, principalmente a partir de sua representação como sinônimo de “consciência”. (Cunha, 1993: s/p)

Para os rastas estudados por Cunha, portanto, o reggae continha, em sua própria forma, uma dimensão política que, sob inspiração rastafári, permitia a construção de uma identidade racial e a efetivação de uma militância. Entretanto, a própria polimorfia do reggae, da qual falava Hebdige, complicada pela mídia que opera como um “atravessador cultural”, fez surgirem disputas no interior deste grupo de rastas no que diz respeito ao espaço da religião, o que levou uma parte deles a se converterem à fé pentecostal.

Muitos elementos podem levar ao entendimento desta passagem como uma ruptura, especialmente uma inicial incompatibilidade entre a moral pentecostal brasileira, com seus usos e costumes de santidade muito amparados na imagem da respeitabilidade, e o estilo de vida rastafári. O surgimento do novo homem, é frequente ouvir dos pentecostais, surge com a *morte* do velho homem e seus costumes. É importante notar, entretanto, que, para os interlocutores de Cunha, a transição para o pentecostalismo não se dá dessa forma. Eles entendem sua conversão antes como continuidade que como ruptura.

Faz-se necessário observar que os rastas-convertidos, ao optarem por uma “nova vida” através do batismo “nas águas e no espírito”, não afirmam necessariamente o abandono de um estilo de vida que se concebia como radical, ao confrontar diretamente o sistema. A proximidade entre as duas experiências - a rastafári e a cristã -, sobretudo no aspecto religioso, é citada com recorrência por eles, figurando a pentecostal como uma forma de “radicalização” de elementos de fé e crença que teriam apenas se esboçado no rastafári. (Cunha, 1993: s/p)

O que não significa que ela tenha se dado de forma não problemática. A relação com os pentecostais “tradicionais” era uma fonte potencial e concreta de desentendimentos. Elementos da ética rasta os faziam levantar suspeição da prática dos *irmãos*, e a recíproca era verdadeira. Com relação aos Batistas, por exemplo, para quem a indumentária e a estética são muito importantes (ternos alinhados, cabelos e barbas aparados), o diálogo se mostrou inviável.

Vestir-se como os batistas significava aderir ao *Sistema*, usando terno e gravata e, sobretudo, cortando os cabelos. Por outro lado, a rejeição parece ter sido recíproca, com as portas das igrejas fechadas para os rastas e a discriminação dos fiéis. (Cunha, 1993: s/p)

O diálogo só pode ser efetivado quando pregadores da Igreja Pentecostal Jesus de Nazareno, IPJN, se aproximaram dos rastas quando pregavam nas ruas. Foi fundamental para os rastas a forma como os *irmãos* da IPJN realizavam o trabalho de evangelização: em roupas informais, nas ruas, sem megafone, privilegiando a relação igualitária na conversa cujo objetivo não era o doutrinação, mas sim o convencimento. Assim, ao se aproximarem dos rastas, se não nos próprios termos rasta, ao menos em termos por eles valorizados, os crentes permitiram que tivessem sua imagem, por sua vez, reelaborada por aqueles. A universalidade do acesso à Palavra e uma heterodoxia nos costumes pareceu, naquele momento, atraente para os rastas.

Ocorre que, no momento da conversão e frequência à igreja, surgem novos conflitos. O grupo que encontrava os rastas nas ruas é, dentro da igreja, considerado “rebelde” e o corpo de fieis não compartilha integralmente seus pressupostos que foram centrais no convencimento dos rastas. A igreja transforma-se, assim, em espaço de disputas, entre elas, sobre a participação dos rastas no grupo de louvor e a execução, nestes, de reggaes. Não sem um cisma (a maior parte dos fieis da igreja se separa, segundo Cunha), os rastas conseguiram a introdução do reggae nos louvores, não obstante sua participação no grupo fosse já mais obstaculizada.

Nos espaços que conseguiam ocupar na vida comunitária da igreja, os rastas buscavam se estabelecer em distinção tanto aos pentecostais tradicionais, a quem chamavam pejorativamente de “crentes”, quanto aos rastafári não convertidos. Chamavam a si próprios de “cristãos” e entendiam fazer uma leitura mais *verdadeira* que os demais. “Na busca de diferenciar-se tanto dos crentes e serem cristãos, quanto dos falsos rastas para sê-lo de maneira radical, realizam um culto onde a figura do pastor não existe” (Cunha, 1993: s/p), horizontalizando o ritual, juntamente com os “rebeldes”, tornando a participação neste “extensível” a todos.

É importante notar como, durante todo este processo, o reggae ocupa papel fundamental na articulação das duas experiências. Para alguns dos rastas, inclusive, o ritmo é a forma privilegiada de afirmação da fé, superando os demais ritmos “tradicionais” do culto pentecostal. Para que ocorra a adequação da linguagem ao

novo propósito, tem lugar, então, a operação simbólica de ressignificação dos conteúdos antigos.

Os rastas-convertidos estabelecerão novos significados para as "mensagens" veiculadas nas letras de reggae, antes expressão de uma "consciência" étnica da negritude. Afirmam todos ter sido através do reggae que foram tomados os primeiros contatos com as ideias Rastafári, assim como com a Bíblia. A partir da "nova vida" a música passa a ser inspirada pelos salmos bíblicos. O reggae falava de uma "consciência" étnica e política, mas também de amor a Deus e de não violência. (Cunha, 1993: s/n)

Ao mesmo tempo, a adoção da cosmovisão pentecostal, que entende o mundo dividido entre duas forças antagônicas em contínuo conflito, faz com que os rastas convertidos concebam muitos reggaes "seculares" como veículos de mensagens demoníacas.

Com relação ao redimensionamento da experiência que perderia seus aspectos raciais/políticos em detrimento de uma perspectiva cuja centralidade recairia mais sobre aspectos subjetivos/espirituais, a autora afirma que, pelo contrário, ainda que esta nova dimensão tenha sido adicionada às anteriores, a conversão entendida enquanto aprofundamento do passado rastafári leva-os a realizar uma experiência pentecostal que "põe em questão o lugar da fé no campo das relações raciais e, ainda mais, na esfera da produção de enunciados étnico-políticos". Ou seja, não é ao custo de uma "des-racialização" que os rastas vivenciam a passagem do rastafári ao pentecostalismo. O racismo perde, contudo, o caráter histórico e social que possui no rastafári, passando a ser entendido de forma mais individualizada.

Os rastas de Salvador realizam, assim, uma leitura original tanto do pentecostalismo quanto do rastafári, de forma que possam construir um sentido para a conversão que independe tanto de uma "História do Rastafári", como a que apresentamos aqui, na qual o pentecostalismo precede o rastafári, ajudando a compô-lo, mas sendo também por este parcialmente rejeitado, quanto da práxis pentecostal que avalia negativamente o modo de vida rastafári. Entendo, contudo, que é justamente o individualismo latente tanto na religião rastafári quanto no pentecostalismo, expresso na busca da "consciência" do rasta e da "intimidade com Deus" do pentecostal, que permite aos interlocutores de Cunha elaborarem sua

própria versão de pentecostalismo que possibilita, por exemplo, conciliar o consumo da *ganja* para fins rituais e a nova fé. Esta versão, portanto, ao mesmo tempo em que se pretende singular, inscreve-se nos quadros das tradições dentro das quais surge e com as quais não rompem completamente.

Por outro lado, Cunha destaca, ainda, que “experimental constitui uma ‘ação’ imperativa para a juventude negra baiana que investe em estilos de vida inspirados no rastafári. Isto porque não há uma, mas múltiplas formas de adotar estilos”. Cunha emprega, aqui, o conceito de estilo utilizado por Hebdige (1979) e Clark (1982 [1976]). Destaco, contudo, que, mais do que específico ao universo rastafári, o experimentalismo pensado por estes autores encontra-se no centro da própria experiência das subculturas juvenis. Por isso, julgo pertinente afirmar que, enquanto rastafári e pentecostalismo colocam-se como os dois polos mais imediatamente sensíveis no caso, a juventude, enquanto ideal modulador de práticas, age subjacente a este processo, operando como um mediador da experiência.

* * *

Levantamos, até aqui, um repertório de símbolos e práticas que constituem algumas imagens culturais de juventude mobilizadas pela BNC. O objetivo foi menos o de estabelecer uma continuidade histórica entre os grupos aqui apresentados e mais uma continuidade lógica entre as dinâmicas observadas. Vimos como a ideia de protagonismo juvenil gestado no seio da contracultura encontra abrigo no milenarismo evangélico do Jesus Movement e abre espaço para formas extremas de agenciamento e corporificação. Na BNC essa ideia se traduzirá na ideia de uma geração de adoradores que se levanta para preparar a volta do messias.

Com relação ao reggae, vimos que seu uso explora potencialidades que já se encontram no ritmo, devido à sua influência rastafári. Ao contrário dos sujeitos pesquisados por Cunha, no entanto, na BNC o que parece ocorrer é a criação de uma versão do rastafári que o torne aceitável como referência cultural para os padrões do pentecostalismo nacional. Um rastafári sem África, sem Selassie e sem cannabis no qual os símbolos que outrora apontavam para a Etiópia passam a apontar para o Espírito Santo. Desprovido de sua dimensão racial e recristianizado nas águas do pentecostalismo brasileiro, o reggae passa a operar como uma ponte não mais entre pentecostalismo e rastafári, mas como uma ponte entre *estilos* de

vida juvenil. Através dele, os jovens são convidados a *experimental chapar-se* de Jesus Cristo. Isso ocorre em dois sentidos: os que vêm das culturas juvenis seculares e encontram nessa *chapação* "careta" o refúgio para o excesso de experiências com consequências negativas e os que vêm de culturas evangélicas mais tradicionais que encontram nessa *chapação* a liberalidade e a possibilidade das experiências juvenis a que não tinham acesso senão *desviando-se* da igreja.

CAPÍTULO 2 –O neopentecostalismo e a Bola de Neve Church

2.1 Neopentecostalismo, a nova onda

A visão da história do pentecostalismo no Brasil através de ondas já é bastante conhecida. Adoto, aqui, a posição de Freston (1993), sobre o assunto. Segundo este autor, a primeira onda do pentecostalismo teria chegado ao Brasil com a instalação das primeiras igrejas pentecostais no país. Seriam elas a Congregação Cristã do Brasil, fundada em 1910 pelo italiano Louis Francescon e a Assembleia de Deus, fundada em 1911 pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Denominada também de "pentecostalismo clássico", esta onda se caracterizaria pela ênfase nos dons do Espírito Santo e no ascetismo intramundano. A segunda onda pentecostal, por sua vez, teria atingido o Brasil a partir da década de 50. Igualmente "migrada" dos EUA, a Igreja do Evangelho Quadrangular se instala no Brasil como missão da *Church of The Foursquare Gospel*, igreja fundada por Aimee Semple McPherson, pregadora canadense que frequentara também as reuniões com Durham. Através da campanha conhecida como Cruzada Nacional de Evangelização, disseminou-se pelo Brasil um pentecostalismo menos rigorista, mais voltado às reuniões em massa e com uma ênfase maior na cura divina. Por fim, a terceira onda do pentecostalismo brasileiro, sugerida por Freston (1993), teria se desenvolvido no Brasil a partir de fins da década de 70. Embora, como as anteriores, também siga tendências oriundas do campo evangélico americano, esta onda não se inicia com a chegada de imigrantes ao país, sendo já, em parte, um desenvolvimento interno do campo pentecostal nacional e seu impacto, por sua vez, atinge o campo religioso brasileiro como um todo. Para Freston, entretanto, o surgimento do neopentecostalismo, nome pelo qual fica conhecida esta "terceira onda", não se deve apenas ao desdobramento de questões internas ao campo religioso, mas especialmente a respostas deste a transformações ocorridas da própria sociedade nacional. Afirma o autor:

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que no final dos anos 70 já alcança quase toda a população; a crise católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80. (Freston, 1993: 95)

Este esforço de adaptação resultou, segundo Ricardo Mariano, em igrejas com as seguintes características:

1) Exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) Pregação enfática na Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante, ressaltada por Oro (1992), é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. E não só isso. Elas verdadeiramente agem como empresas e, pelo menos algumas delas, possuem fins lucrativos. (Mariano, 1999: 36)

As igrejas neopentecostais se diferenciariam das duas primeiras ondas, portanto, por estabelecerem rupturas importantes com a teologia das igrejas anteriores e, principalmente, com a sua práxis. O ascetismo intramundano, que mantinha-se como um dos pilares na constituição do *crente* e operava como sinal contrastivo, portanto identitário, do qual falávamos no primeiro capítulo, deixa de operar como valor. Ganha espaço a Teologia da Prosperidade, que em grande parte vai no sentido contrário à negação do mundo à medida que afirma que uma vida afluyente é um direito que todo cristão deve reivindicar. Mariano afirma, baseado nisso, tratar-se da “primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (Ibid.). O conceito de neopentecostalismo possui, assim, uma definição ampla, que não se restringe aos aspectos rituais e teológicos das igrejas.

Fica claro, portanto, que além do corte histórico-institucional em ondas, as diferenças teológicas e (em parte decorrentes dessas) as comportamentais (abandono do ascetismo intramundano) e sociais (diminuição do sectarismo) compõem os critérios adotados para classificação do neopentecostalismo. Tendo em vista tais critérios, verifica-se que o neopentecostalismo não é definido isoladamente nem em si ou por si mesmo. Pelo contrário, é construído a partir da adoção de parâmetros relacionais, tendo como referências contrastivas o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo⁴¹. (Mariano, 1999: 36-37)

Como reconhece o autor, o conceito de igreja neopentecostal com que trabalha é mais contrastivo que descritivo, chegando perto de ser uma definição negativa. As igrejas neopentecostais fazem o que as outras não fazem (profissionalizam sua gestão, investem pesadamente em mídia, constituem-se como pessoas jurídicas e lançam-se não apenas no simbólico mercado de bens de salvação, mas no de bens de consumo e até no financeiro), e seus fieis, da mesma forma, estão liberados das restrições que a observância dos usos e costumes de santidade nas igrejas anteriores impõe a seus membros. Como consequência, uma

⁴¹ Como também é chamada a segunda onda do pentecostalismo brasileiro.

definição positiva do fenômeno torna-se difícil. Apesar de ter pontuado a guerra espiritual, a teologia da prosperidade e a liberalização dos usos e costumes como marcos do neopentecostalismo, o autor reconhece problemas na definição da distintividade teológica das neopentecostais, pois, afirma, o que há, nesse aspecto, é uma heterogeneidade entre estas igrejas. Predestinação, batismo nas águas, sabbatismo, guerra espiritual, jejum, vigília e a “queda no Espírito Santo”⁴² estão entre os desacordos teológicos mencionados. Mas, ainda de acordo com Mariano

Dentre todas, a [Igreja] Universal [do Reino de Deus] costuma ser a mais criticada, por uma série de razões: pela exposição constrangedora dos fieis nos rituais de exorcismo, por invocar os deuses dos cultos afro-brasileiros, pelos insistentes e nada recatados pedidos de oferta, pelo uso ritual da arruda, do sal grosso, da água fluidificada. (Mariano, 1999.: 38)

Esta afirmação torna-se problemática na medida em que a IURD é justamente uma espécie de igreja-paradigma do neopentecostalismo. Até as diferenças tipológicas entre os autores encontram um fim neste consenso, pois, como afirma o autor, “o surgimento desta igreja é que justifica a criação de suas tipologias. O centro de suas atenções é a controversa Universal, justamente a principal igreja neopentecostal” (Mariano, 1999: 34). Dessa forma, “suas caracterizações da Universal revelam muito sobre o pentecostalismo” (Ibid.). Os autores citados por Mariano são Oro (1992), Bittencourt Filho (1991), Jardimino (1994) e Azevedo (1994). Mas até mesmo Paul Freston (1993:95-112) poderia ser incluído nesta lista, uma vez que, ao analisar a relação entre a terceira onda pentecostal e a política (seu objeto de estudo), também toma como referência quase exclusiva a IURD. O próprio Mariano, em sua obra, que trata do neopentecostalismo de forma global, detém-se longamente na descrição da IURD e apenas brevemente na das demais igrejas, nomeadamente a Internacional da Graça Divina (dissidência da própria IURD), Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo. Com isso, percebemos que a definição usual de neopentecostalismo, que acabo de chamar de quase negativa guarda, na verdade, muito de descritiva.

É preciso reconhecer que no momento em que estes trabalhos foram produzidos, ao longo da década de 1990, o problema aqui levantado não se

⁴²Experiência extática em que os fieis, sujeitos a oração ou imposição de mãos, repentinamente perdem o controle do corpo e caem, no chão ou amparados por obreiros.

colocava. A IURD era o fenômeno em ascensão e mesmo a Igreja Internacional da Graça de Deus, que a seguia em visibilidade, é de fato muito próxima da sua “irmã”⁴³. Mariano, inclusive, comenta:

Nesse contexto era praticamente impossível dissociar esta igreja e a vertente que ela encabeça, a neopentecostal, das atividades empresariais e das estratégias midiáticas e de marketing. Vários pesquisadores, então, perceberam e teceram tal associação entre o êxito da Universal – mas não só dela – no campo religioso, político, midiático e sua gestão empresarial. (Mariano, 2003: 119)

Toda a variedade de igrejas neopentecostais, que também não era muito grande, podia, de certa forma, ser abrangida por um conceito que, embora estivesse perto da descrição de apenas uma delas, ainda assim guardava poder explicativo sobre todas as demais, permitindo que operasse de forma classificatória. Inclusive hoje, com a ascensão da Igreja Mundial do Poder de Deus, capitaneada pelo Apóstolo Valdemiro, ex-pastor da IURD, e sua esposa, Bispa Franciléia, a definição de igreja neopentecostal ancorada na guerra espiritual, na teologia da prosperidade e na arrecadação pouco discreta do dízimo parece mais adequada do que nunca.

No entanto, o cenário (neo)pentecostal atual diversificou-se de tal forma que novas configurações parecem querer escapar às definições estabelecidas. Ponho entre parênteses o “neo” pois acredito que não se tratam meramente de desdobramentos do neopentecostalismo de outrora. Certamente, algumas das igrejas que hoje põem em xeque o modelo vinculam-se genealogicamente àquelas constituídas nos anos 70 e 80. Mas sua constituição deve-se ao movimento das águas pentecostais de forma ampla. Por um lado, processos de renovação das igrejas das primeiras ondas criaram um panorama híbrido no qual igrejas historicamente assemelhadas começam a se diferenciar teológica e liturgicamente. Por outro, críticas vindas das igrejas menos receptivas às inovações em pauta e – por que não? – da mídia e da sociedade mais ampla, fomentaram nas novas igrejas a autoconsciência das suas práticas. Por fim, a influência norte-americana continua forte, de forma que aportam cá desdobramentos de contextos que sequer chegamos a vivenciar. E não podemos esquecer que, para além do neopentecostalismo, outras correntes dentro desse mar existem, e em algumas delas o movimento é mesmo de

⁴³Lembro que, além de R. R. Soares, líder da IIGD ser co-fundador da IURD, ele é também cunhado de Edir Macedo.

retorno ao que entendem como um cristianismo primitivo - pautado na vida comunitária da prática celular e na crítica às grandes lideranças, que julgam "farisaicas" - em que tudo o que entendemos como igreja neopentecostal é desprezado em nome de grupos pequenos e horizontais.

Entendo que Mariano já havia feito este alerta, ao afirmar que

(...) quando, enfim, as classificamos [as igrejas], não estamos com isso supondo que tal construção tipológica dê conta totalmente desse universo religioso tão complexo, dinâmico e diversificado. Sua função é bem mais modesta: visa ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise. Quanto a isso, cumpre lembrar que tanto os tipos ideais como todo e qualquer aparato conceitual não correspondem a retratos literais ou fidedignos da realidade, nem a traduzem plenamente. Longe disso. São instrumentos toscos e generalizantes pelos quais procuramos pensá-la, ordená-la e compreendê-la. (Mariano, 1999: 47)

O risco, justamente, é o do esquecimento. É utilizar uma ferramenta analítica valiosa de forma imprecisa. A possibilidade da falácia, de uma indução inconsistente, é real. Tomemos o caso da igreja estudada neste trabalho. A BNC surge no cenário religioso dentro do quadro do neopentecostalismo. A modernidade da sua gestão, a proeminência de uma liderança carismática, a "liberalização dos usos e costumes", e uma cosmovisão orientada pela guerra espiritual são alguns dos elementos que certificam esta posição. Se o paradigma é a IURD, e se são esses os parâmetros para a classificação, a BNC pode ser entendida como uma igreja neopentecostal. A BNC e a IURD, entretanto, guardam entre si, também, uma grande quantidade de desacordos. E é justamente sobre estes desacordos que repousam a especificidade e identidade da Bola de Neve.

Tomemos como exemplo a flexibilidade que ambas as igrejas demonstram na constituição de espaços rituais. É celebre a prática, pela IURD, do "*Drive thru* da oração" implantada inicialmente em seu trabalho nos Estados Unidos e posteriormente trazido ao Brasil⁴⁴. Inspirado pelos serviços de *fast-food*, nele, os fieis podem, sem sair de seus carros, desfrutar de uma "oração rápida" e logo retomar sua rotina, agora abençoados. A BNC, por sua vez, "inovou" o batismo nas águas oferecendo o "batismo no toboágua" no qual a imersão é realizada após a descida do fiel, em trajes de banho e camiseta, por um grande tobogã terminado em

⁴⁴<http://iurd.pt/igreja-universal-oferece-drive-thru-da-oracao/>

uma piscina. Ambas as práticas representam o desapego do templo como espaço ritual⁴⁵. Mais que isso, elas apontam para uma reorientação da prática religiosa como "mimese" da experiência secular. Entretanto, o simples fato de mimetizarem o "mundo" as torna semelhantes em um nível excessivamente abstrato. É preciso identificar o que, nesse "mundo", está sendo usado como referência para esta nova prática. Enquanto a IURD baseia-se no modelo da comida rápida, símbolo de um sistema capitalista no qual o gerenciamento do tempo obedece à lógica do produtivismo ("tempo é dinheiro"); a BNC funde a prática ritual do sacramento com a experiência de lazer característica da sociabilidade juvenil. Se, por um lado, são um mesmo "mundo", enquanto oposição a "reino" (de Deus), sobre o qual as igrejas se projetam, as duas práticas informam "visões de mundo" distintas. Enquanto o *drive thru* fundamenta-se na objetividade da eficiência, o toboágua o faz no gozo do lazer. O que, por outro lado, não significa que na BNC a eficiência não seja um valor a orientar a prática dos sujeitos. Veremos adiante que a busca pela "excelência" (como é chamada na igreja) é entendida como uma forma de agradar a Deus. No entanto, mesmo quando ela é buscada, a experiência juvenil dificilmente é abandonada. Veremos, no próximo capítulo, como estas duas visões se articulam na prática da Igreja.

As distinções entre IURD e BNC podem ser localizadas na história do surgimento desta última, originalmente um ministério evangelístico vinculado à Igreja Apostólica Renascer em Cristo. Lá, seu "público-alvo" eram os jovens praticantes de esportes radicais, especialmente o surf e o skate. Seu surgimento como igreja independente significou, portanto, a transformação de um ministério *voltado para* jovens em uma igreja *de* jovens. Esta transformação não é nada sutil e não pode ser desprezada. Suas implicações constituem, basicamente, o cerne deste trabalho.

O problema com a classificação de "neopentecostalismo" não é, portanto, o de uma definição que se torna inválida e sim, insuficiente. Tal é que Cunha (2007: 15) propõe duas classes de igrejas surgidas no que temos chamado de terceira onda pentecostal. A primeira, que chama de Pentecostalismo Independente, corresponde ao que aqui tem sido tratado genericamente como neopentecostalismo, nos termos de Freston e Mariano. A segunda, que chama de Pentecostalismo

⁴⁵ Muito embora, na IURD, o objetivo seja sempre o de fazer o fiel, posteriormente, se dirigir a alguma igreja, como se observa em seus programas de aconselhamento espiritual na televisão.

Independente de Renovação, seria o desdobramento do neopentecostalismo que originou as igrejas voltadas para a classe média e para a juventude. Estas igrejas teriam se transformado de modo a atrair tais grupos. Nessa classificação, a Renascer em Cristo já não se encontra na mesma categoria da IURD e compartilha com a sua dissidência entre as igrejas de renovação.

Mais importante, portanto, que ter em mente um conceito geral de neopentecostalismo, é (re)conhecer que modelo específico de neopentecostalismo está na origem da Bola de Neve Church. A Renascer constitui mais um divisor de águas no pentecostalismo brasileiro. As inovações que ela traz a este campo concentram-se em dois aspectos intimamente interligados entre si: a música gospel e o foco na juventude. Para compreender quais foram e como ocorreram estas transformações, e que rumos elas tomaram em seus desdobramentos posteriores, detenhamo-nos por um momento na Igreja Apostólica Renascer em Cristo.

2.2 A Renascer em Cristo e o Gospel no Brasil

A Igreja Apostólica Renascer em Cristo, ou apenas Renascer, foi fundada em 1986 pelo casal Estevam e Sônia Hernandes. Apesar de ambos virem de famílias evangélicas, ele da Igreja Pentecostal da Bíblia no Brasil; ela da Igreja Presbiteriana Independente, a igreja que mais os influenciou foi uma que o ainda jovem casal frequentou em um período de crise no casamento (CUNHA, 2007: 83). Esta foi a Igreja Cristã Evangélica Independente de Indianópolis, conhecida também pelo nome de Igreja *Cristo Salva*. De acordo com Carlos Tadeu Siepierski (2001), em sua tese de doutorado, a expressão “[Cristo Salva] foi graficamente criada, estilizada, registrada e utilizada como logomarca pelo piloto de fórmula 1, Alex Dias Ribeiro, que, então como membro da igreja, cedeu-lhe o direito de uso da imagem” (Siepierski, 2001: 81). Esta igreja havia começado como uma reunião informal com jovens promovida pelo pastor Cássio Colombo, em sua casa, mas logo cresceu e se institucionalizou. “Tio Cássio”, como era conhecido na igreja, tinha como origem a Igreja Evangélica Independente do Cambuci, que surgiu como resultado direto do impacto, nos anos 50, da Cruzada Nacional de Evangelização sobre a Igreja Presbiteriana Independente do Cambuci, uma protestante reformada, mas de onde saiu por não se adequar ao sectarismo e rígido controle dos usos e costumes de santidade (Siepierski, 2001: 80). Esta ascendência aponta duas coisas: em primeiro

lugar, o fato de a Renascer em Cristo estar genealogicamente separada da IURD desde os primeiros tempos do pentecostalismo. Em segundo lugar, e mais importante, o fato de seus fundadores terem transitado por (e se inspirado em) uma igreja com penetração entre jovens e cujas reuniões, em sua origem “eram baseadas em ‘testemunhos’ de jovens que haviam mudado suas vidas em função de suas conversões, e grande parte do tempo era dedicado à música” (Ibid.). A BNC surgirá, portanto, em uma linhagem de igrejas que se estabelece não apenas por discordâncias de cunho teológico, como aquelas sobre os dons do Espírito Santo, mas também pelo choque geracional que, dentro de um contexto em que a negação do mundo permanece como valor, produz tensões entre as instituições e as novas gerações de fieis cada vez menos dispostas a isolar-se em redutos dentro do mundo em que vivem. Muitas dessas tensões surgirão à medida que a juventude, como uma forma específica de estar no mundo e as imagens culturais a ela associadas, como discutido no capítulo anterior, vão se estabelecendo no Brasil. Este estabelecimento, por sua vez, é, em parte, também decorrente das mesmas transformações de ordem social e econômica que atingem a sociedade nacional a partir de meados dos anos 60 e atinge seu ápice nos anos 80.

Antes de fundar a Renascer, no entanto, o casal Hernandez passa pela Igreja Evangélica Independente de Vila Mariana, onde os dois “começam a organizar reuniões com jovens em sua própria casa e, posteriormente, com o aumento do grupo, numa pizzaria” (Siepierski, 2001: 84). Foram estas reuniões que deram origem à Renascer em Cristo. Tal como na “Igreja do Tio Cássio”, a Renascer surgiu como a constituição de um espaço em que os jovens já evangélicos possuíam mais liberdade em relação às rígidas doutrinas de suas igrejas de origem, onde a música ganhava destaque nas atividades e, através dela, um trabalho evangelístico com jovens não-evangélicos se estabeleceria. Estevam Hernandez, no entanto, levou adiante a proposta da igreja e, aplicando metodologia gerencial, passou a organizar os músicos da igreja em bandas reunidas segundo os ritmos que tocavam, como rock, jazz, reggae, rap, funk e samba (Siepierski, 2001: 85). Siepierski afirma:

Assim, desde o início de suas atividades, Estevam e Sônia escolheram os jovens como público-alvo, e seu maior atrativo para eles foram as bandas de música gospel. Estevam afirma que “sempre entendi que precisávamos romper as barreiras do mundo com qualidade, e Deus nos deu essa estratégia através da música”. (Siepierski, 2001: 86)

A estratégia foi bem sucedida. As bandas começaram a ganhar cada vez mais destaque e começaram a chamar a atenção da mídia e da indústria fonográfica. Grandes shows começaram a ser promovidos e a eles acorriam também jovens de fora do meio evangélico. Logo, tornou-se evidente a oportunidade comercial que se apresentava. Em 1990 cria-se, então, a *Gospel Records*, gravadora de propriedade de Estevam Hernandes e Antônio Carlos Abbud, publicitário membro da igreja. Gospel passa, no mesmo ano, a ser marca registrada em nome da Fundação Renascer (Siepierski, 2001: 101), entidade sem fins lucrativos criada para gerenciar as iniciativas da igreja. Sucesso comercial absoluto, cabe à Renascer em Cristo boa parte do faturamento da milionária indústria Gospel.

Seria, porém, incorreto atribuir à *Renascer* alguma espécie de “paternidade” de tal fenômeno. Em sua origem, *Gospel* referia-se à música cantada pelos negros evangélicos norte-americanos, especificamente àquela que escapava à influência da hinologia tradicional protestante e produzia a mistura entre as músicas negras sacra, os *negro spirituals*, e secular, o *blues* e o *jazz*. Estabelecido desde as primeiras décadas do século XX, o *Gospel* expandiu-se e passou a abranger expressões musicais de cunho religioso nos mais variados ritmos, dando origem ao que costuma ser chamado de “Contemporary Christian music” (CCM). Está frequentemente estabelecido dentro do cenário mais amplo da produção e do consumo na indústria fonográfica, de forma que desde a sua quarta edição, em 1962, quando premiou Mahalia Jackson por *Every time I Feel the Spirit*, o prêmio Grammy conta com a categoria de música Gospel⁴⁶.

Foi entre o fim dos anos 60 e o início dos anos 70, no entanto, que o *Gospel* começou a se construir como um movimento que unia evangelicalismo e cultura pop. Buscando atingir juventude contracultural deste período, surgiu, na Califórnia, o

⁴⁶ Em 2013, o Grammy distribuiu os seguintes prêmios na categoria Gospel/Contemporary Christian: Best Gospel/Contemporary Christian Music Performance, Best Gospel Song, Best Contemporary Christian Music Song, Best Gospel Album e Best Contemporary Christian Music Album.

movimento de evangelização denominado *Jesus Movement* analisado no capítulo anterior. Este movimento pretendia oferecer àqueles jovens a oportunidade de uma experiência cristã que não implicasse a ruptura total com o contexto cultural em que viviam. Ficou famoso o café chamado “His Place”, em Sunset Street, Hollywood, Los Angeles, que ficava ao lado de uma boate de *topless*. Como consequência daquele esforço evangelístico, de acordo com Cunha,

Muitos se converteram e foram batizados mas não queriam deixar de lado algumas das bases de seu estilo de vida, que consideravam compatíveis com a fé cristã: a busca da paz, amor, realidade e vida, a rejeição do consumismo capitalista, da hipocrisia religiosa e da cultura norte-americana. A dimensão contracultural passou a ser um componente do movimento religioso que se delineava. (Cunha, 2007: 72)

Como num movimento de ação e reação, a cristianização dos hippies provocou também uma “hippiezação” do cristianismo. Transformações foram sentidas na liturgia, na linguagem adotada pelas igrejas e, claro, na música cristã. Surge aí a *Jesus Music*, que mistura o rock com o gospel, música “que se tornou a base do movimento de avivamento da juventude, cuja teologia assumia bases pietistas com ênfase conversionista” (Cunha, 2007: 72).

Através de um novo impulso evangelizador levado a cabo por missionários de diversas organizações para eclesiais, esta nova forma de evangelização atingiu o mundo todo, inclusive o Brasil. Embora depurada de suas influências hippies na estética e na simbologia, ela chega aqui trazendo na bagagem a nova tendência da *Jesus Music*. Como resultado, o pentecostalismo brasileiro viu surgirem nas igrejas, nos anos 70, uma diversidade de grupos musicais jovens que produziam músicas em ritmos diferentes dos tradicionais corinhos das igrejas e mais próximas das sonoridades seculares populares entre os jovens, como o rock. Estas músicas não se incorporavam ao culto, mas o modelo de organização juvenil nas igrejas a partir dos grupos de jovens que se reuniam em dias específicos para produção e audiência destas músicas tornou-se um padrão, segundo Cunha, em várias denominações.

Os conjuntos jovens em pouco tempo tornaram-se a forma de articulação da juventude local, que se reunia não só para ensaiar as canções mas também para orar e estudar a Bíblia em preparação para as apresentações musicais; e frequentemente realizava retiros espirituais para busca de maior consagração como jovens cristãos. (Cunha, 2007: 75)

Novamente, nunca podemos perder de vista o contexto social no qual as transformações do campo religioso se realizam. As inovações na práxis pentecostal aqui descritas só foram possíveis porque encontraram condições sociais que as permitiram e, de certa forma, as demandaram. Aquelas transformações na sociedade brasileira apontadas por Freston (1993), tornando-a mais urbana e industrializada, tiveram impacto direto no protestantismo brasileiro. Inicialmente acomodadas à vida no ambiente rural, marcadas pelo ascetismo intramundano e por sua contraparte, o comprometimento dos fieis nas atividades da igreja durante toda a semana, progressivamente as igrejas foram se vendo instaladas em um ambiente urbano em que tais exigências encontram mais e mais resistência. Nesse contexto, as igrejas do Protestantismo Histórico de Missão passaram a perder espaço para as igrejas pentecostais, especialmente as da segunda e terceira onda, mais flexíveis e aptas à vida no ambiente urbano. As demandas que as igrejas tinham que responder diziam respeito à vida espiritual, física ou financeira dos fieis, esta última especialmente relevante para as classes mais baixas da população, cada vez mais empobrecidas (caso da IURD e demais igrejas com forte ênfase na cura divina e na teologia da prosperidade). Muitas vezes, entretanto, o que era exigido das igrejas eram respostas aos anseios geracionais de consumo e lazer. Esta era uma demanda dos grupos evangélicos da classe média, de onde sai a Renascer em Cristo, habituados aos padrões de consumo e lazer que os distinguiam das camadas inferiores.

Assim, com o passar do tempo, o modelo de conjuntos juvenis, forma expressiva artisticamente ainda limitada, foi se esgotando, cedendo espaço para o modelo “secular” de conjunto musical, as bandas. Em 1985, às vésperas da fundação da Renascer, surge no Rio de Janeiro aquela que ficou conhecida como a banda precursora do rock gospel no Brasil, a banda Rebanhão. Embora controversa dentro do meio evangélico, pois avançou no diálogo com seus congêneres seculares, inovou a linguagem e adotou a postura de músicos profissionais, tocando em grandes casas de show como o Canecão, no Rio. A banda Rebanhão encontrou um vasto campo fértil que viu florescer. A música cristã, no Brasil, passou a ser também performática, no sentido do termo empregado pela indústria cultural, ou seja, ela se transformou num show, num espetáculo, desenrolado em torno dos

artistas, a banda. Além do sucesso, a Rebanhão proveu o meio evangélico de um novo modelo de organização juvenil musical. “Apesar da reação e conflitos, num curto espaço de tempo muitas igrejas evangélicas e seus grupos de juventude trocavam o modelo ‘conjuntos jovens’ pelas ‘bandas’” (Cunha, 2007: 82).

Quando, portanto, a *Renascença* articula e promove a “explosão gospel” no Brasil, na expressão de Magali Nascimento da Cunha (2007), suas lideranças estão, por um lado, atualizando sua relação com o campo pentecostal norte-americano e, por outro, fazendo uma leitura do panorama em que viviam as igrejas dentro do próprio Brasil. É sintomático que, em 1990, o primeiro disco gravado pela Gospel Records, selo vinculado à Igreja, seja justamente da banda Rebanhão. Um dos grandes trunfos da *Renascença* foi saber identificar no cenário brasileiro um clamor pelo Gospel, mas ao qual a maioria das igrejas fazia ouvidos surdos.

Jacqueline Zirolto Dolghie (2004) mostra como a *Renascença*, quando transforma a posição dos músicos dentro das igrejas busca responder, ao mesmo tempo, a anseios dos jovens que dizem respeito tanto ao “dentro” quando “fora” da igreja. O impedimento dos jovens evangélicos frequentarem os mesmos espaços dos jovens de fora das igrejas gerou uma insatisfação com relação às possibilidades de lazer que não segregassem aqueles, destes. Existia uma vontade de diferenciação dentro do meio evangélico e estes jovens já não queriam mais ver-se vinculados ao estereótipo do “crente”. Assim, a *Renascença* optou por preservar identidades culturais “externas” visando manter uma unidade cristã “interna”. Afirma Dolghie que

O entretenimento gospel assume formas semelhantes ao entretenimento secular. Desse modo, não se percebe mais visualmente quem é ou não crente, fato extremamente defendido pelo discurso oficial das igrejas tradicionais. (Dolghie, 2004: 210)

Com relação aos anseios dos jovens no que diz respeito à própria igreja, a *Renascença* conquista a juventude das demais igrejas reconhecendo sua importância e oferecendo-lhe espaços privilegiados dentro da igreja. “Ao dar ao músico um *status* de “levita”, liberdade estilística e possibilidade de profissionalismo, a *Renascença* atendeu ao desejo de reconhecimento desse grupo” (Dolghie, 2004: 208). Dessa forma a igreja buscava resolver uma tensão que se criara no meio evangélico entre a grande importância dada à música e a pouca importância dada aos músicos. No

que diz respeito aos conjuntos juvenis, isso se torna ainda mais atraente, pois, antes restritos a atividades apartadas nas igrejas, esses jovens com suas bandas são chamados a compor o próprio cerimonial da *Renascer*, enquanto nas demais igrejas a música presente nos cultos era ainda a da hinologia tradicional, com os corinhos.

Constatou-se que a insatisfação religiosa se dava na proibição desse tipo de música ligada aos gêneros populares como cântico congregacional. Assim, na igreja o jovem era obrigado a cantar o que não gostava e era proibido de cantar algo que lhe fosse agradável e culturalmente acessível. A principal estratégia da *Renascer* foi colocar essa música, que sempre foi produzida à margem da hinódia oficial, como central e oficial em sua liturgia. (Dolghie, 2004: 209)

Mas a grande originalidade do *Gospel* foi mesmo ter unido estas duas dimensões: o lazer juvenil, por um lado; a liturgia, por outro. Os cultos tornaram-se cada vez mais espetacularizados. Ao mesmo tempo em que a música evangélica tornou-se mercadoria, sendo produzida, vendida através do uso do *marketing* e cada vez mais consumida, ela transformou também a forma de se louvar, oferecendo a uma juventude crescente em importância, mas não só a ela, a possibilidade de uma experiência *com Cristo* menos ascética, mais descontraída, lúdica, expressiva, coerente com os valores culturalmente associados a esta etapa da vida.

Renascer, contudo, não é *apenas* juventude. Outra de suas características de destaque é que, além da orientação ao jovem e à indústria gospel, ela é uma igreja de apelo entre a classe média e o empresariado. Estas características, de fato, não estão separadas. Em 1996 criou-se, dentro da igreja, a AREPE (Associação *Renascer* de Empresários e Profissionais Evangélicos), que passou a ocupar destacada posição em suas atividades. A origem social dos fundadores assim como a do *público-alvo* a ser atingido não apenas deixa sua marca no *ethos* da igreja, mas também o *habitus*⁴⁷ da classe média e média-alta transparece na constituição material e no ritual da *Renascer*. Diz Siepierski que

⁴⁷Uso, aqui, a definição de hábitos de Bourdieu (2002). O seguinte trecho ilustra bem o sentido em que aqui o aplico: “Deste modo, considerando o hábitos como um sistema subjetivo mas não individual de estruturas interiorizadas, esquemas de percepção, de concepção e de ação, que são comuns a todos os membros do mesmo grupo ou da mesma classe e constituem a condição de toda a objetivação e de toda a percepção, fundamos então a concertação objetiva das práticas e a unicidade da visão do mundo na impessoalidade e na substituíbilidade perfeitas das práticas e visões singulares” (p. 183)

Nas outras igrejas neopentecostais, geralmente o culto de libertação está relacionado ao embate com os cultos mediúnicos e à expulsão de demônios, frequentemente vinculados às divindades das religiões afro-brasileiras, como ocorre de modo especial na *Universal*. Já na *Renascer* isso é feito de uma forma mais discreta e a ênfase maior recai na quebra das maldições hereditárias. (Siepierski, 2001: 90)

Discrição e a ausência, portanto, daquele “sincretismo às avessas” (Almeida, 2009) com as religiões de matriz afro-brasileira tão característica da IURD. Ocorre que, no desenvolvimento da igreja, a “igreja dos empresários” foi paulatinamente tomando o lugar da “igreja dos jovens” do tempo de sua fundação. Vale ler o que diz Siepierski sobre o início da *Renascer*, referindo-se aos *Evangelismos de Segunda-Feira*, iniciados em 1990:

No início, ‘nas noites de segunda entre os jovens ‘mauricinhos’, como são chamados os que adoram roupas de grife, movimentavam-se tranquilos os amantes de *heavy metal*, que eles preferem chamar de *heaven’s metal* ou *white metal*. Camisetas e calças negras, cabelos cortados exoticamente, botas e um abuso de adornos de metal compõe um visual pesado e contrastante com a paz interior que eles proclamam’. Desde sua fundação, a *Renascer* esteve mais voltada para esse público jovem e se plasmou para atendê-lo. (Siepierski: 91).

Toda esta diversidade abrangia não apenas diferentes “tipos” evangélicos. O evento da segunda-feira tinha caráter evangélico, ou seja, era organizado de forma a atrair possíveis futuros conversos. Dessa forma, “jovens evangélicos, vindos em caravanas, jovens drogados e tribos urbanas conviviam no mesmo espaço” (Dolgie, 2004:214). Quando a música cessava, entrava em ação o poder da palavra do pastor que direcionava a mensagem àqueles jovens já emocionalmente envolvidos com o ambiente através da música. Efetivamente, isso “levava à conversão mais de mil jovens” (Ibid.). Mas na *Renascer*, as coisas mudaram.

Com o passar do tempo, e o influxo de empresários e profissionais liberais, ela passou a priorizá-los também, cedendo-lhes o espaço das segundas-feiras, que inicialmente eram voltadas aos jovens, indicando que a igreja, se não está mudando sua estratégia, está pelo menos incluindo mais esse segmento dentro de sua pauta de prioridades, apesar de que, em determinados momentos, se tem a impressão que, hoje, a *Renascer* passou a valorizar muito mais a adesão empresarial do que a presença jovem. (Siepierski, 2001: 91)

A tese de Siepierski foi defendida em 2001, com pesquisa de campo atravessando o final dos anos 90. Foi nesse contexto de transição que a *Renascer*

viu surgirem de seus quadros duas importantes dissidências: a Comunidade Zadoque (1998) e a Bola de Neve Church (2000). Em comum, ambas com propostas evangelísticas voltadas para os jovens e ambas acentuadamente marcadas pela musicalidade. Cada uma recortando a juventude naquilo que se costuma chamar *tribos urbanas*. A Zadoque, com os roqueiros e o rock and roll. A Bola de Neve com os surfistas e o reggae.

2.3 A Bola de Neve Church

A Bola de Neve Church, ou Igreja Evangélica Bola de Neve, foi fundada em 1999⁴⁸ por Rinaldo Luís de Seixas Pereira na cidade de São Paulo. Rinaldo, ou Rina, como é mais conhecido, tinha então 27 anos, 7 como cristão "retornado". Sua trajetória religiosa teve início ainda na infância, pois, vindo de família batista, *aceitou Jesus* aos 5 anos em uma igreja onde seu tio era pastor e, durante a infância, frequentou a escola desta denominação⁴⁹. *Desviou-se* aos 13 anos e, aos 20, já surfista, após os excessos de um carnaval, foi hospitalizado, segundo Refkalefsky e Durães (2007), em decorrência de uma overdose). Considerou sua cura uma intercessão divina e retornou para a Igreja Batista ucraniana. Após pouco tempo, migrou para a Igreja Apostólica Renascer em Cristo, reconhecida pela modernidade do culto e pela atratividade entre jovens urbanos de classe média. Sob o teto da Renascer, fundou, em 1994, o então Ministério Bola de Neve, de cunho evangelístico, cuja missão era *levar a palavra* a um público em geral esquecido pelo trabalho evangelístico: os praticantes de esportes radicais, como ele. Com o crescimento do ministério e, talvez, com as mudanças de rumo tomadas pela Renascer, Rina parte para a construção de sua própria igreja. A ruptura, de acordo com ele, foi consensual, não traumática. A nova igreja inicia suas atividades com reuniões improvisadas nas dependências de uma surf shop localizada no bairro do Brás, em São Paulo, a Hawaiian Dreams, HD, dotada de um auditório com capacidade para 130 pessoas para a realização de “workshops de relógios e roupas

⁴⁸ Há divergências sobre o ano de fundação. Alguns referem-se ao ano 2.000 como o ano de fundação, pois foi no começo deste ano que a igreja passou a contar com espaço exclusivo para cultos. Tomo como referência, aqui, o ano anterior, preferindo como marco inicial o início das celebrações fora do escopo da antiga igreja.

⁴⁹ Segundo entrevista concedida à Revista Cristão, Edição 129, Novembro-Dezembro de 2012. Versão on-line em http://www.revistalarcristao.com.br/129_perfil.html.

de borracha”⁵⁰. Data desse momento fundacional um dos mitos que ajudaram a constituir a imagem externa e interna da igreja. Conta a versão oficial, sobre os momentos imediatamente anteriores à primeira reunião:

“... e agora, o culto vai começar, o salão está lotando, onde eu apoio a minha Bíblia?”. Uma empresa de surf também vende pranchas e uma delas, um longboard, que acabou virando púlpito (sic) por falta de lugar para colocar a Bíblia, ajudando a compor a identidade da Igreja. Foram dias de muita alegria e cultos maravilhosos durante os dez meses que ali ficamos.⁵¹

Com uma prancha de surf como púlpito, louvores em ritmo de reggae e rock, e uma membresia vestida de bermudas e bonés, não tardou para a BNC ser conhecida como “a igreja dos surfistas” pela mídia (ou como a “igreja dos surfistas maconheiros”, como a ela se dirigem pejorativamente seus muitos opositores de dentro do meio evangélico mais conservador), imagem que o Rina hoje busca desfazer⁵². O fato é que a Bola de Neve cresceu em ritmo acelerado em seus 13 anos de existência. Em 2006, já eram a ela atribuídos 46 templos e núcleos, somando mais de 10 mil fieis⁵³. Entre 2006 e 2008 o crescimento foi de 171% (Dantas, 2010), totalizando aproximadamente 27 mil fieis. Em 2011, Rina estimou entre 50 e 60 mil o número de fieis. Em 2012, no site oficial da igreja constavam 100 igrejas espalhadas por 15 estados brasileiros, principalmente São Paulo (41), Paraná (18) e Santa Catarina (14). Contava, ainda, com igrejas em outros 8 países (Argentina, Austrália, Índia, Canadá, Paraguai, Peru, Rússia e Estados Unidos). Estes dados, no entanto, estão sabidamente desatualizados, dada a velocidade com que a igreja se expande⁵⁴. Ainda em 2012, o Apóstolo Rina já falava em 180 igrejas em 10 países⁵⁵. A própria cúpula da BNC recusa-se a fazer censos oficiais, limitando-se a estimativas aproximadas, tomando por base, como no caso de Paranaguá, o número de cadeiras. Embora preciosos, dados quantitativos não dão

⁵⁰ Retirado do site oficial da Bola de Neve Church, www.boladeneve.com, acesso em 10/06/2012.

⁵¹ Ibid.

⁵² Importante notar que a BNC não foi a precursora da relação surf e evangelho no Brasil. No começo dos anos 90 surge, no litoral paulista, a Surfistas de Cristo (ANDRADE, 2005)

⁵³ Revista Eclésia, ed. 114, Ago./2006 *apud* Refkalefsky e Durães (Op. Cit.).

⁵⁴ Só na área de conhecimento do pesquisador, sentia-se, no site, a ausência da igreja de Pontal do Paraná, antiga célula expandida a partir da Igreja de Paranaguá que no fim de 2011 “elevou-se” à categoria de Igreja. A Wikipédia conta o número de igrejas em 150, mas sua fonte não pôde ser confirmada.

⁵⁵ Revista Cristão, Edição 129, Novembro-Dezembro de 2012. Versão on-line em http://www.revistalarcristao.com.br/129_perfil.html.

conta do trânsito inerente ao campo religioso brasileiro, de forma geral, e, em específico, às novas igrejas pentecostais.

Na Bola de Neve Church isso se torna ainda mais complexo. Dada a carga de exotismo da qual tem dificuldade de se livrar, ela é frequentemente visitada por evangélicos e não evangélicos. A segunda parte de culto, após o fim dos louvores, é sempre iniciada em Paranaguá com a convocação para que os que visitam a igreja pela primeira vez levantem a mão (e, então, recebam as boas-vindas). Durante meu campo, não me recordo de um dia em que esta pergunta tivesse permanecido sem resposta. Ainda que uma porção dessas pessoas passe a frequentar a igreja, há sempre um fluxo de pessoas que vão deixando de fazê-lo, seja porque *caíram* e se afastaram da *caminhada com Deus*, seja porque voltaram às suas igrejas de origem ou mesmo a uma terceira igreja, seja porque apenas visitavam a BNC por curiosidade de conhecê-la. Em razão disso, em Paranaguá a liderança considera como confiável a quantidade de pessoas frequentando as células, reuniões semanais que acontecem nas casas dos membros.

A demasiada ênfase na análise quantitativa pode ocultar ainda uma importante dimensão da igreja, que é a diferenciação qualitativa da participação dos fieis. A igreja não inova ao demandar o engajamento dos fieis. Este pode ser lido a partir de um amplo quadro de referência que é o campo religioso brasileiro contemporâneo, fragmentado e competitivo, no qual é crescente a cobrança do comprometimento nas igrejas a fim de evitar o esvaziamento das mesmas. O que a diferencia, nesse contexto, é o tipo e a intensidade deste compromisso.

A BNC organiza seu funcionamento através de ministérios, que são instâncias de participação em que seus membros atuam ativamente para a manutenção, promoção e expansão da denominação. Ministérios tampouco são novidade no universo pentecostal, sendo comuns os ministérios de trabalho e de evangelismo, e também é a forma como muitos grupos de música gospel se denominam. A própria Bola de Neve, como dito, surge como um ministério dentro da Igreja Renascer em Cristo. Seguindo uma tendência iniciada em sua igreja “mãe”, entretanto, a BNC avança na lógica dos ministérios, elevando-os a um novo patamar, de forma que torna-se impossível pensar a igreja sem estes. Eles atuam na organização, segurança do culto e dos carros (Ministério Atalaías), na manutenção de sites, perfis, gravação de CDs e DVDs e produção de panfletos (Ministério de Comunicação), na

recepção de novos membros (Ministério Boas-Vindas), na preparação e assistência ao culto (Diáconos), no cuidado das crianças durante o culto (Ministério Infantil), na evangelização de adolescentes (Ministério Teen), na venda de produtos (Lojinha, que é também considerada um Ministério), na formação das dançarinas que atuam durante o culto e nos shows (Ministério Artéria, ou Ministério de Dança), na evangelização, como no ministério Atacar, cujo objetivo é formar “uma tropa de elite que tem a importante missão de saquear o inferno e resgatar as vidas que estão presas pelas forças do maligno”⁵⁶, através de contribuições mensais revertidas em material impresso, em CDs e em DVDs.

Constam, no site oficial, um total de 23 ministérios, oferecendo aos fieis uma ampla gama de oportunidades de participação no cotidiano da igreja, o que é estimulado e esperado. Este número é, mais uma vez, impreciso. A constituição de um ministério é bem menos burocrática do que parece ser. Exige, a princípio, apenas a disposição de um membro envolver-se em alguma atividade esportiva, lúdica, recreativa, artística, evangelística, social, etc. que tenha a capacidade de agregar mais membros em torno dela, e a benção do seu pastor.

Além dos ministérios, existem as já mencionadas células, que são pequenos grupos que se reúnem na casa de algum membro, em cidades onde não existem igrejas ou nas que existem, nos dias em que não há culto. Como nos ministérios, as células estimulam a construção de lideranças assim como a participação coletiva, num ambiente onde todos têm espaço para falar. Estas características apontam para uma dimensão participativa na construção da Bola de Neve Church que tem sido pouco destacada nos trabalhos sobre a igreja que começam a surgir. Ao discutir esta literatura, mostro como aspectos gerenciais da organização da igreja têm sido destacados, minimizando a participação dos sujeitos como agentes, e não apenas reagentes, na construção da igreja. Tendo acompanhado o cotidiano de uma comunidade pequena em relação àquelas das grandes cidades, tive a oportunidade de observar situações em que a “grande onda” se resumia ao trabalho obstinado de meia dúzia ou mesmo de uma única pessoa que, certa de sua missão, seguia o

⁵⁶ Retirado do site oficial da Bola de Neve Church, www.boladeneve.com, acesso em 10/06/2012.

trabalho com sua fé inabalada. Por outro lado, não faltaram oportunidades de presenciar atividades que exigiam o trabalho sincronizado de dezenas de pessoas. Estas duas dimensões coexistem - a igreja enquanto ação coordenada e a igreja enquanto *chamado*, internalizada nos sujeitos - e é importante não resumir uma à outra

Apesar do nome parecer remeter a cenários frios e montanhosos, a Bola de Neve Church está diretamente relacionada ao litoral e à prática do surf, esporte havaiano-californiano⁵⁷. Já foi mostrado como o surf está presente na biografia do fundador e na fundação da igreja. A prancha de surf, inicialmente apenas incidental, manteve-se como púlpito em todas as igrejas. No material publicitário da igreja, imagens de manobras de surf são frequentes. Há grande incentivo à prática do esporte e existe, inclusive, um Circuito Bola de Neve de Surf, também conhecido como *Circuito Quebra Coco*, promovido pelo *Ministério Sports*, que está aberto a todos os atletas, não se restringindo aos vinculados à igreja. A relação com o surf pode ser observada na vestimenta tanto de pastores quanto de membros, cujas estampas frequentemente representam imagens de pranchas ou ondas. Há referência também à presença do esporte na constituição do templo sede, como descrito por Dantas:

Na Igreja Bola de Neve foram utilizados vários artefatos para reproduzir o ambiente litorâneo, reforçando, desse modo, a ideia de leveza e espontaneidade. As paredes da igreja misturam as cores amarela e azul, que representam o sol e o mar. No templo, há luminárias e paredes espelhadas, que dão um toque jovial e moderno ao lugar. Além de barracas de praia e pranchas de surfe, estão espalhadas pela congregação fotos, em tamanho ampliado, de ondas do mar e surfistas fazendo manobras radicais. Um painel grande, localizado no altar, exibe a imagem do fundo do mar, repleto de peixes, crustáceos, algas marinhas e golfinhos. Em cima do “palco”, chama a atenção de quem entra, uma prancha longboard transformada em púlpito, símbolo da Bola de Neve. Na igreja, há ainda uma lanchonete onde só são vendidos alimentos naturais, típicos de esportistas, assim como uma loja de artigos praianos em cuja vitrine estão expostas blusas femininas, camisetas masculinas, acessórios de surfe e bonés modernos. (Dantas, 2009:10)

Em Paranaguá, esta situação se repete, mas com menos intensidade, sendo observados apenas a prancha-púlpito, a lojinha que ostenta, porém, mais discos,

⁵⁷ O Skate, seu primo urbano, também tem grande popularidade entre os membros da igreja.

DVDs e livros que roupas, e a lanchonete, cuja ênfase em produtos naturais não é evidente⁵⁸.

Ao lado da prancha de surf, e diretamente relacionado a ela, outro símbolo importante na BNC é o reggae, estilo musical surgido na Jamaica, principal veiculador da doutrina do etíopianismo entre as culturas juvenis, disseminado pelo mundo nos anos 60 e 70, como visto no capítulo anterior. Retomando aqui o trabalho, já discutido, de Olívia Maria Gomes da Cunha (1993), que estudou *rastas* convertidos ao pentecostalismo é preciso lembrar que:

Todavia, o reggae não se resume a tematizar as pregações acerca da fé no Messias Negro e na África/Etiópia como lugar da redenção: ele fala dos "sentimentos" do rasta. Ao mesmo tempo, a música funciona como elemento "sugestivo", ao suscitar a adoção de práticas a ela relacionadas no imaginário da juventude. (Idem, Ibid.: sem pág.)

O reggae, portanto, opera, entre os *rastas*, em um nível pré-semântico, corporal, sugerindo um conjunto de valores e de práticas. Na busca de outra percepção da realidade, mais ampliada em sua “capacidade de percepção de quem dela faz uso em relação [a] si próprio e ao mundo em que vive”, os *rastas* fazem o uso da maconha, “a ganja, uma erva ‘espiritual’ e ‘sagrada’, com seu uso concebido como poderoso instrumento de purificação físico-mental. que amplia” (Idem, Ibid.: sem pág.). Música e cannabis, portanto, articulam-se na construção da experiência mística rastafári.

O reggae é popular em regiões litorâneas no Brasil, especialmente em “picos de surf”. Não é difícil que bandas de reggae também aqui façam referência ao rastafári nas letras das músicas ou nos nomes dos conjuntos, sendo possivelmente a mais famosa delas a banda maranhense “Tribo de Jah”, sendo Jah a variação *rasta* para a palavra *Javeh* ou Jeová. O uso do reggae no contexto ritual pentecostal não se dá sem alguma polêmica. Como dito em nota anterior, o epíteto “igreja de surfistas” desloca-se facilmente para o “igreja de surfistas maconheiros”, na versão de seus detratores internos ou externos ao campo evangélico. Se considerarmos o

⁵⁸ Esta constatação exige cautela na construção do objeto-BNC. Se há, por um lado, sempre a tendência a considerar uma Bola de Neve transcendente supralocal, torna-se necessário, por outro, não perder de vista a Bola de Neve tal-como-vista em contextos específicos.

ritmo como símbolo que veicula também conteúdos próprios, alheios ao conteúdo verbal a ele associado, como acabamos de ver, ou que relaciona diferentes contextos - propriedades do símbolo ritual, segundo Turner (2005) - temos o reggae-louvor⁵⁹ potencialmente articulando uma leitura pentecostal das *escrituras* com a experiência rastafári. Esta relação é plenamente possível, e já vimos como o ritmo era central na articulação das experiências rasta e pentecostal do grupo estudado por Cunha (1993). Estes entendiam sua conversão ao pentecostalismo não como uma ruptura em suas biografias, sentido clássico atribuído ao processo e central na constituição do próprio pentecostalismo, mas como um movimento de continuidade, de aprofundamento de suas experiências anteriores. Articulam, ainda, não apenas o reggae e o louvor, mas também a *ganja* em sua experiência religiosa.

A simples produção de louvores em formato de reggae, mesmo depurado de seu africanismo e do consumo da ganja, contudo, já ultrapassa a sensibilidade e a aceitação da alteridade dos setores evangélicos mais conservadores, para quem esta se trata de uma mistura perigosa. Dentro da BNC, no entanto, tal associação é refutada, os ritmos musicais são instrumentos de contato do fiel com o divino, com a palavra revelada, com o Deus Vivo de Israel. Na fala de meus interlocutores transparece uma lógica “instrumental-técnica-santa” segundo a qual toda música, utilizada com o propósito da *adorar* e *glorificar*, será abençoada pelo Espírito Santo. Por *propósito de adoração* podemos entender, a princípio, a mera intencionalidade, o *abrir* ou *quebrantar* o coração, na expressão utilizada na igreja.

2.4 A Bola de Neve Church como objeto de pesquisa e o mercado religioso

Apesar de ser um fenômeno muito recente, a Bola de Neve Church tem chamado a atenção da mídia e de estudiosos na academia. Além de diversas matérias jornalísticas, há teses, dissertações, artigos e resumos publicados nas áreas da Psicologia Social, da História, da Sociologia, da Linguística, da Ciência da Religião e da Comunicação. Apesar de produzidos em várias áreas do conhecimento e tendo variados escopos, os trabalhos tendem a (re)produzir imagens recorrentes da igreja, enfatizando seus aspectos organizacionais e comunicacionais.

⁵⁹ Chamo de reggae-louvor o reggae que é tocado em contexto de adoração, ou seja, durante cultos, reuniões de células e trabalhos evangelísticos.

Refkalefsky e Durães (2007), em artigo intitulado “Segmentação na propaganda religiosa: Bola de Neve Church e o evangelho para a geração Y” propõem-se estudar a BNC a partir da propaganda religiosa por ela desenvolvida. Tomando como referência a ideia de “segmentação”, os autores defendem que a mensagem religiosa da BNC, especialmente aquela orientada para o público externo, constitui-se como estratégia de marketing cujo objetivo é apresentar para um público específico, de forma sedutora, o produto, no caso, a própria igreja. Os autores assumem esta, então, como um empreendimento cujas ações são dotadas de uma racionalidade plena com um fim claro e objetivo, sua expansão.

A BNC se posicionou no mercado de igrejas evangélicas de forma a atrair o público jovem (de 20 a 40 anos), muitas vezes avesso às experiências religiosas. Para tanto, a igreja investiu em uma imagem moderna e diferenciada, tornando-se a nova cara do evangelho. (Refkalefsky e Durães, 2007:2)

Esta situação não seria incidental, mas deliberada e teria partido do próprio fundador da igreja.

Ao contrário de outras denominações evangélicas, a estratégia de comunicação e evangelização da Bola de Neve foi criada conscientemente pelo pastor "Rina". Ele define claramente o posicionamento da BNC para ser a primeira a atingir os jovens de classe média, praticantes de esportes radicais e normalmente avessos à experiência religiosa (Refkalefsky e Durães, 2007:13)

A simbologia e o ritual da igreja são vistos como construções cuja única razão de existir é provocar a identificação de um público jovem e atraí-lo. Não haveria relação entre a “propaganda” e a natureza da experiência religiosa. A forma despojada da pregação e as músicas em ritmos seculares seriam como que chamarizes para uma religião cuja essência seria conservadora.

Na BNC, há uma separação nítida entre ambos. A linguagem, posturas e atitudes jovens — aparentemente seculares e profanas — se limitam ao aspecto de “forma”. O conteúdo doutrinário continua semelhante ao de outras denominações, ou às vezes é até mais rígido. A proibição da BNC para o sexo antes do casamento não é enfatizada por outras igrejas neopentecostais, como Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, Comunidade Zona Sul e até a Igreja Universal. (Refkalefsky e Durães, 2007: 13)

Aquilo que caracterizaria a BNC em sua especificidade, ou seja, a incorporação de valores juvenis em sua práxis, é tido como meramente aparente, fruto das estratégias de atratividade um empreendimento religioso. Forma e conteúdo, afirmam, são realidades distintas. Conferem, então, prioridade ontológica ao conteúdo doutrinário, que, ao fim, seria expressão da realidade em oposição às "linguagem, posturas e atitudes jovens", que nada teriam a dizer sobre a realidade da igreja.

É também na trilha do discurso, do marketing religioso e da análise da igreja como empresa que seguem os trabalhos de Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho. Para este autor, a BNC é um "local de exposição e divulgação de mercadorias religiosas, e também de discursos, e que, ao tempo em que os mediatiza, faz circular seu próprio nome, aumentando assim o seu *capital religioso*" (Maranhão Filho, 2010: 33). O autor localiza a igreja dentro de um "mercado espetacular dos bens de salvação, expressão que identifica a comercialização de produtos religiosos pelas igrejas, através de estratégias que lhes conferem visibilidade e potencial de venda" (Maranhão Filho, 2010: 33). Valendo-se, então, da literatura específica ao campo do marketing, Maranhão Filho interpreta as tomadas de posições da igreja dentro deste campo com o que denomina "estratégias" para penetração no aludido "mercado" e fidelização dos "consumidores". Assim, "os sujeitos escolhem o produto religioso que lhes convém, dentro de uma prateleira que lhes é oferecida" (Maranhão Filho, 2010: 38).

O posicionamento dentro deste "mercado" se daria através da produção, sob medida, de "mercadorias" que seriam os serviços religiosos, bens tangíveis e intangíveis, destinados a suprir a demanda originária de um "segmento" específico. Entre estes produtos estariam a possibilidade de "inserção em um coletivo e possibilidades de identificação ao outro" (Maranhão Filho, 2010: 34). A espetacularização, que seria a marca distintiva dos novos serviços religiosos das igrejas pentecostais, se "identifica com uma roupagem teatral, onde há a encenação do culto, com a representação de papéis por parte dos líderes, amparados nos objetos e cenários cômicos que são teatrais" (Maranhão Filho, 2010: 37). Da mesma forma, os fieis, ao se integrarem a esta lógica de produção-consumo, tornar-se-iam também produtos a mediatizar a igreja, vendendo, por exemplo, a imagem de jovem e esportista que, de si, emprestam à instituição.

O autor volta a esta temática dos sujeitos como peças de marketing da igreja em “O corpo como estratégia de marketing da Bola de Neve Church” (2011). Neste trabalho, o autor mais uma vez centraliza sua atenção nos planejamentos de cúpula, a qual assume como quase onipotente frente aos fieis, a quem parece apenas caber aceitar o papel que tais planos lhes destinam, quando não a ignorá-los. Acredita o autor que, “de modo similar ao que ocorre em relação aos esportes, a BDN tenha, na aparência do corpo do fiel e em sua sexualidade, ferramentas importantes para sua midiatização” (Maranhão Filho, 2011: sem página).

Em outro lugar, quando se afasta da cúpula e se aproxima da experiência religiosa tal como vivida pelos fieis, o autor mantém no horizonte de possibilidades a ação racional do indivíduo. Ainda que retome a literatura sobre a importância do corpo na constituição da experiência religiosa pentecostal, especialmente na manifestação dos dons do Espírito Santo, o autor não deixa de considerar a corporalidade específica da BNC como exterior a esta experiência e algo planejada. Afirma ele que

(...) apesar de ter observado na BDN manifestações aparentemente originais, como dar cambalhotas e “dar peixinho” (de modo semelhante à comemoração do futebol, onde o jogador se joga de peito no chão, amparado pelas mãos), infiro que elas se amparam num espectro de manifestações consideradas **convenientes**, ou que combinam com este espaço litúrgico específico. (Idem)

Bruna Dantas (2010) apresenta trabalho importante sobre a sexualidade na BNC. Para ela, a construção de uma sexualidade “santificada” nos fieis é objeto de grande investimento por parte das lideranças da igreja. Tal sexualidade seria constituída da total abstinência sexual pré-matrimonial recompensada pelo prazer - do sexo “normal” - permitido após o casamento. Este investimento se justificaria pela tensão gerada no ambiente da igreja pela valorização dos corpos jovens e saudáveis construídos pela prática dos esportes. Daí a urgência em disciplinar os corpos dos fieis:

O processo de naturalização transforma construções humanas em determinações divinas, de sorte que as normas institucionais passam a ser consideradas fruto de revelação sobrenatural, gerando, assim, comportamentos de obediência e resignação. (Dantas, 2010: 60)

Para que tal processo se efetue com sucesso, adotam-se “estratégias de controle, como a prática de rituais espirituais, para combater o desejo” (Dantas, 2010: 61), como a oração, a leitura da Bíblia e o jejum. O controle da sexualidade, assim, acaba tomando a forma de uma guerra contra si próprio, segundo a autora, guerra nem sempre vencida.

Esse processo, no entanto, não garante a absoluta correspondência entre os sistemas de representação do sujeito, seus códigos morais e suas ações diárias. Se por um lado as prescrições sexuais, uma vez naturalizadas, são facilmente interiorizadas e aceitas, por outro, são difíceis de serem seguidas. Apesar de assimilarem os códigos de conduta e as representações sexuais da igreja, os jovens muitas vezes não conseguem adotá-los como parâmetro de orientação de suas práticas cotidianas. (Dantas, 2010: 60)

A instituição do namoro, neste contexto, acaba tendo dupla implicação. Por um lado, ao ser cercado de formalização e compromisso, ordena e controla o comportamento dos namorados ao recobrir uma relação interpessoal de um significado moral e espiritual. Por outro lado, o fato de se estar namorando transforma uma transgressão antes apenas virtual em potencial, pela proximidade dos corpos, o que faz com que o namoro seja temido.

Dantas, ao falar da sexualidade na BNC, é sensível a uma dinâmica social apenas observável na pequena escala, onde orientações gerais precisam assumir formas concretas. Em sua pesquisa, a autora acompanha o cotidiano da igreja e conversa com os sujeitos, que se sentem à vontade para falar sobre aspectos *tabu* do comportamento na igreja. Além disso, localiza com precisão um relevante intervalo entre a prescrição institucional e a efetividade do cumprimento da norma na vida dos sujeitos. Surpreende, por essa razão, ver a forma como a autora apresenta a igreja para o público, em artigo publicado. Em “Igreja Bola de Neve: mais uma novidade no mercado pentecostal” (2009), Dantas define a BNC como empreendimento comercial. Nela

Além de uma linguagem descontraída, foi projetada uma imagem despojada e informal com o propósito de **seduzir** um grupo específico, acompanhando, dessa forma, a tendência de especialização, diferenciação e segmentação das congregações evangélicas que definem o perfil do público que almejam alcançar e **desenvolvem estratégias** peculiares para atingi-lo. (Dantas, 2009: 7; grifo meu)

Mais uma vez a centralidade é colocada na perspicácia de um fundador visionário e de uma cúpula atuante. As condições sociais de possibilidade de existência da igreja são vistas como “demanda de mercado”. E este produto é uma espécie de canto da sereia, na medida em que é um presente que *aparenta* ser bom, mas cuja *essência*, ocultada pela aparência, é má:

Na realidade, a imagem liberal que mascara a postura repressiva da igreja serve como estratégia publicitária para anunciar o novo produto religioso a um grupo ainda não atendido em sua demanda. Os bens simbólicos da Bola de Neve são lançados no mercado da fé como grandes novidades, o que aguça a curiosidade do consumidor. (Dantas, 2009:13)

E continua a equação igreja-empresa, fiel-consumidor:

O novo mescla-se ao antigo, a inovação encobre e suaviza o peso da tradição. Essa mistura produziu resultados tão positivos que até a mídia secular, inadvertidamente, colabora com esse empreendimento religioso-comercial, promovendo sua divulgação e favorecendo sua expansão. (Dantas, 2009: 13)

A abordagem dos autores acima, portanto, supõe a constituição de um campo religioso entrecruzado por disputas entre as igrejas dentro do qual a BNC é “mais uma novidade”. A análise do fenômeno religioso contemporâneo como “mercado de bens de salvação” remete a uma sociologia da religião dedicada à reflexão sobre os processos de secularização ocorridos nas sociedades ocidentais modernas, na qual, segundo Mariano (2003), destacam-se os trabalhos de Rodney Stark, Willian Bainbridge, Laurence Iannaccone e Roger Finke. Segundo estes autores, extinto o monopólio da religião e o estabelecimento da liberdade de culto, multiplica-se nas referidas sociedades o número de instituições religiosas. Mariano comenta:

Nesse contexto pluralista, as agremiações religiosas, para sobreviver e crescer, são compelidas a concorrer, disputar mercado. Para tanto, muitas organizações religiosas, além de reforçar seu proselitismo, estimulando o ativismo do clero e a militância dos leigos, procuram, como forma de atrair clientela e recrutar novos adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicos de determinados estratos sociais. (2003: 114-115)

Para o caso brasileiro, tal situação teria começado a se construir na segunda metade do século XX, quando “desde então, a lógica de mercado passou a orientar as ações organizacionais, religiosas e proselitistas de vários grupos religiosos,

sobretudo de certas denominações pentecostais” (Mariano, 2003: 115). Nesse cenário é que, autoconscientes, as igrejas teriam começado a adotar estratégias visando a adesão de novos fieis, como no caso, citado por Mariano, de Estavam Hernandes, líder da Renascer, que escreveu a apostila intitulada “A igreja usando o marketing como arma espiritual”.

Em trabalho anterior, Mariano (1998) já havia apresentado os autores acima mencionados. De acordo com Mariano, estes são os estudiosos que, no momento, estabeleciam o novo paradigma na sociologia da religião. À diferença de Peter Berger, que nas décadas de 1970 e 1980 sobressaiu-se com sua teoria da secularização, segundo a qual a competição religiosa tenderia ao enfraquecimento desta no seio da sociedade, os fundadores do novo paradigma entendem esta competição como produtora de resultados diametralmente opostos. Influenciados, ainda de acordo com Mariano, pelas ideias de Adam Smith com relação à dinâmica econômica, os autores passaram a buscar aplicações destas no campo religioso. Uma visão, portanto, inspirada no liberalismo econômico que entende que, em um ambiente de competitividade, as igrejas, vistas agora como agências, tendem a aperfeiçoar-se na produção e oferta de bens de salvação. Diferentemente de autores como Max Weber e Pierre Bourdieu, que utilizaram alegoricamente expressões do campo econômico para a compreensão do religioso, a inspiração economicista da nova teoria é radical.

Esses autores propõem que os sociólogos investiguem a economia religiosa tal como os economistas pesquisam a economia empresarial, realçando que ambas são compostas de firmas, linhas de produtos e serviços e consumidores. Eles não incorporam a noção de mercado à sua teoria apenas como uma boa e simples metáfora para auxiliar a compreensão do que ocorre nas economias religiosas. Tentam levar às últimas consequências sua adoção e aplicação, equiparando o máximo possível mercado econômico e mercado religioso e inferindo, desse cotejo, várias proposições sobre o funcionamento das economias e firmas religiosas. (Mariano, 1998: 47)

Neste ambiente, e à luz da teoria da escolha racional, as firmas competiriam entre si pela atenção do fiel que faria suas escolhas sempre tendo em vista a maximização dos seus resultados. Reconhecendo que a ação humana é subjetiva, estando, assim, sujeita a decisões nem sempre objetivamente mais proveitosas, os autores aplicam o conceito de “racionalidade subjetiva” para afirmar que, dentro das condições culturais e subjetivas em que o indivíduo se encontra, ele tomará sempre as decisões que entende serem aquelas das quais tirará o melhor proveito. Assim,

valores culturais seriam entendidos não como produtores de ações irracionais, mas como as condições dentro das quais as ações dos sujeitos, *per se*, seriam racionais buscando a maximização de resultados. É o próprio Mariano que levanta os problemas desta abordagem.

O lado problemático está no tipo estrito de racionalidade que supostamente anima as escolhas e os comportamentos religiosos. Constitui sério limite da teoria da escolha racional da religião sua ferrenha disposição de trabalhar apenas com uma forma restrita de racionalidade, a instrumental ou maximizadora, por meio da qual procura enfeixar crenças, práticas e compromissos religiosos, tratando-os invariavelmente como ações auto-interessadas. (Mariano, 1998: 46)

Dado que consideram a demanda por religião uma constante nas sociedades, orientada sempre pela racionalidade instrumental, o foco de análise dos trabalhos que tomam como referência o “mercado religioso”, da forma como aqui exposto, desloca-se desta demanda para a oferta, ou seja, para as “firmas religiosas”. Mariano afirma que

Grosso modo, a ênfase teórica focada na oferta parte do pressuposto de que o destino dos grupos religiosos, em economias religiosas desreguladas pelo Estado, é fundamentalmente “uma função de suas estruturas organizacionais, de seus representantes de vendas, de seus produtos e de suas técnicas de marketing” (Wuthnow, 2005, p. 615). (Mariano, 1998: 48)

Ou seja, uma igreja será mais ou menos bem sucedida de acordo com sua capacidade de se constituir de forma atraente no mercado. Para isso, no entanto, ela terá que balancear custos e benefícios de forma que não exija nem sacrifícios demais a ponto de tornar-se excessivamente sectária, nem sacrifícios de menos, de forma que sua liberalidade não provoque o surgimento de dissidências que a enfraqueceriam. Por fim, destaca Mariano,

Cabe observar que esse enfoque tende a hipertrofiar o papel das lideranças religiosas, a reduzir a agência dos leigos e a relegar a segundo plano os grupos bem-sucedidos desprovidos de estruturas organizacionais e finanças centralizadas (cf. Buyukokutan, 2006, p. 8). Apresenta ainda o risco de incorrer em perspectivas mecanicistas e deterministas, se conduzir ao pressuposto de que os imperativos do mercado se impõem automaticamente sobre os grupos religiosos atuantes num contexto competitivo ou de mercado. (Mariano, 1998: 62)

Percebe-se como as vulnerabilidades apontadas por Mariano são visualizáveis nas abordagens sobre a BNC sucintamente trazidas aqui. Ao enfocarem a igreja “que se apresenta” para os jovens, os autores acabam deixando em segundo plano a igreja concreta que os jovens encontram. É um problema de perspectiva. Levar a abordagem do mercado religioso a ferro e fogo nos afasta, analiticamente, da experiência religiosa e social que, a despeito dos cálculos da gestão, os sujeitos vivenciam nos templos. Centralizar a abordagem nas instituições religiosas é, inclusive, ir na contramão da crescente tendência à individualização e à subjetivação das experiências religiosas. Danièle Hervieu-Léger (2008) destaca como, nas sociedades que passaram pelo processo de secularização, cada vez mais os sujeitos tornam-se os autores de suas próprias crenças, construídas através de processos de bricolagem cujas peças originam-se de repertórios distintos e até mesmo contraditórios. As instituições, aí, tem sido as principais atingidas pela secularização, à medida que progressivamente se lhes escapa a capacidade de monopolização do sentido da experiência religiosa.

Também nesse sentido, Clara Mafra aponta como as transformações no campo evangélico tem cada vez mais deslocado para os sujeitos o polo do sentido das adesões. “Não é mais tanto o pastor ou o corpo de fiéis – a congregação – que ensina e guia de perto as opções abertas para o novo converso, mas ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem, se ‘sentir bem’” (Mafra, 2000: 60). Além disso, assumir que a Bola de Neve Church é a realização de um planejamento estratégico nos impede de pensar os próprios jovens como sujeitos ativos na constituição da igreja. Afirmar que se tornará tanto mais válida quanto mais distantes do centro nervoso da igreja, o Apóstolo Rina em São Paulo, estivermos. Destacar a condição do grande líder como publicitário e descrever a forma centralizada com que comanda a igreja é insuficiente para explicar como a igreja consegue manter sua imagem nos contextos mais díspares, da megalópole que é São Paulo à paradisíaca Ilha do Mel, na baía de Paranaguá.

O fato é que não se trata de uma imagem, mas de incontáveis aproximações a uma imagem, ou de bricolagens compostas tendo como fonte um mesmo repertório cultural, temperadas com cores e sabores locais e, no final das contas, renegociadas por cada sujeito. Em outras palavras, a Igreja, enquanto instituição, é capaz de produzir uma imagem publicitária, mas não detém pleno controle sobre a

imagem concreta de cada uma das centenas de igrejas, núcleos e células porque esta imagem será algo entre o planejamento da cúpula e a realidade da membresia que vê na igreja a possibilidade de agir da forma como entende “autêntica”. É essa a imagem que vai determinar o interesse do sujeito, entendido como “consumidor”. Isso se deve, em primeiro lugar, às próprias características contemporâneas das formas de crer, como acima expostas. Em segundo lugar, à forma como a igreja busca se constituir como uma opção dentro do campo religioso, a saber, através do apelo à figura do *jovem*.

É preciso ter em mente a dimensão histórica e cultural da “juventude” acionada pela igreja. Como vimos no primeiro capítulo, esta não pode ser localizada na natureza de uma condição etária, ainda que assim seja pensada pelos sujeitos. Quando a Igreja se constrói como “jovem”, ela o faz através da manipulação de imagens culturais da juventude. Tal manipulação, seja com o intuito de utilizá-la como peça publicitária, seja com o de commodificar esta juventude, ou seja, de formatá-la a fim de vender ela mesma como um “produto”, não é feita sem que também sejam trazidos à tona os valores associados a tais imagens culturais. Assim, é amplamente aceito na Igreja o postulado segundo o qual os jovens são resistentes a normas de conduta impositivas, o que se traduz evangelisticamente, por exemplo, na ideia de que “Deus te aceita do jeito como você é”, bem como na insistente afirmação de que os sujeitos devem ter *atitude, agir com o coração*, e não como uma repetição mecânica de uma tradição. Isso frequentemente cria um ambiente de “proibido proibir” nos aspectos comportamentais que não são vistos como *essenciais* (basicamente, abstenção ao álcool e às drogas) que faz recair sobre cada sujeito a responsabilidade de chegar ao *entendimento* daquilo que é adequado. Ou seja, o atributo culturalmente construído de resistência juvenil à autoridade, incorporado a uma compreensão naturalizada dos sujeitos jovens leva, paradoxalmente, a própria igreja a reforçar a suspeição da instituição como princípio de autoridade. A experiência religiosa, então, torna-se ainda mais individual, quase chegando a ser mística. A repetição da expressão “tudo me é lícito, mas nem tudo me convém” associada à forma frequentemente discreta e vacilante da instituição apontar os caminhos do conveniente (cuja existência nunca é posta em dúvida), sempre

apontando para o *coração* dos sujeitos, pode mesmo levar a situações em que, na dúvida, os sujeitos adotam as posturas mais conservadoras⁶⁰.

É certo que a BNC adota o modelo neopentecostal de gestão, centralizada na pessoa do Apóstolo Rina, cuja formação em marketing é repetidamente lembrada, o que nos permite falar de uma Bola de Neve que transcende as realidades locais. Esta realidade, contudo, não é a única, ou melhor, esta explicação não leva em conta as experiências dos sujeitos envolvidos com a BNC e a forma como esta experiência transfere-se, de forma mais ou menos visível à própria igreja como instituição. A igreja é grande demais e os mecanismos de controle pouco eficazes para nos permitir afirmar que todas as atividades da igreja correspondem ao interesse dessa gestão central. É, certamente, uma questão difícil estabelecer o quanto a participação dos sujeitos contribui para a constituição da igreja, ou seja, em que medida ela vai ou não se moldando conforme aqueles nela vão tomando parte. O engajamento de um elevado número de membros nas atividades da igreja, no entanto, torna difícil a afirmação de que, nela, tudo o que acontece é resultado do *planejamento estratégico* da cúpula.

Como visto, o modelo de participação na igreja não é o de uma “democracia”, como seria, por exemplo, em um sistema congregacional, com representações eleitas. Não obstante, é preciso destacar que a BNC é uma igreja que demanda uma quantidade relativamente grande de voluntários para a realização de um simples culto. Em Paranaguá estimo em 20 a 25 o número mínimo de pessoas envolvidas na realização de um culto ordinário na igreja cuja capacidade máxima gira em torno dos 200 lugares. Com esta elevada participação, a autoridade pastoral pulveriza-se, através dos líderes dos ministérios, pelo corpo de “obreiros”. Como a atuação de cada um destes “obreiros” vincula-se a um *chamado* que recebem individual e diretamente de Deus, a boa atuação deve atender menos a uma obediência à

⁶⁰ Pude observar, em uma ocasião, a angústia com que um *irmão* recém-convertido assistia a um jogo de futebol. Anteriormente um “torcedor fanático”, demonstrava não estar certo quanto ao comportamento adequado com relação ao esporte após seu *novo nascimento*. Na dúvida, se esforçava para manter um interesse apenas distante. O futebol, no entanto, tem ampla penetração na BNC, de forma geral, com campeonatos organizados pelo Ministério Sports, um programa na web radio (o *Comendo Bola*), além de repetidas menções ao esporte feitas, durante os cultos, pelo Apóstolo Rina, são paulino. Tal interpretação pode ter sido motivada, por exemplo, pelo desdém com que foi tratada a quadra de futebol sintético do atual espaço da igreja na cidade. Não tendo entrevistado o sujeito em profundidade, não descarto uma possível relação entre o anterior interesse “exagerado” e as razões de sua conversão.

autoridade do pastor e mais ao *desejo de agradar a Deus*. Mais que isso, ao traduzir a participação na igreja através da lógica do *chamado*, a igreja fornece *sentido* à ação dos sujeitos à medida que une trajetória biográfica e *caminhada com Cristo*, dotando-os de agência. Assim, a centralidade institucional é relativizada à medida que a ação dos sujeitos é, num só passo, individual e coletiva, pessoal e institucional.

De fato, são inúmeras as situações em que as atividades da igreja ocorrem quase à revelia da autoridade institucional constituída, o pastor. Como no caso em que este contava, orgulhoso, o sucesso que tinha sido a "noite da tainha" promovida pela igreja e organizada totalmente pelos *irmãos*, sem sua interferência. Tal atividade era aberta à população em geral, pois o saldo obtido com as vendas seria convertido para a igreja. Ou seja, era uma oportunidade em que a imagem externa da igreja estava sendo atualizada. Esta relativa autonomia dos membros ajuda a construir a igreja como extensão da sociabilidade juvenil secular pretendida pela igreja para atrair novos fieis. Uma vez que a igreja não estabelece um manual do comportamento prescrito, cabe aos sujeitos reificar a própria imagem da igreja como jovem e divertida. Nesse esforço, as imagens das culturas juvenis seculares – especialmente como repertório das experiências pré-conversão, para os quais ele se aplica – aparecem como a grande referência para os sujeitos. A história a seguir pode ajudar a esclarecer este ponto.

No aniversário de cinco anos da igreja em Paranaguá, uma grande festa foi organizada para sua celebração. Esta festa mobilizou um número extraordinário de membros da igreja que engajaram-se em várias atividades. Como a festa seguia o modelo de uma noite de entretenimento juvenil em quase todos os aspectos, a igreja transformou-se, mais do que nunca, em uma casa de show. Na entrada, foi instalado um quiosque onde se entregava o ingresso comprado antecipadamente. Dois passos adiante, uma *irmã* imprimia um carimbo sobre a pele dos ingressantes para que pudessem sair e retornar à igreja livremente. Havia filas para se comprar fichas que, posteriormente, poderiam ser trocadas por alimentos e bebidas. De posse da minha ficha (que correspondia a um valor e não a um produto), direcionei-me ao quichê das bebidas. Ao questionar o quê, além de água e refrigerante, estava sendo vendido, uma das duas *irmãs* que ali atendia apontou para um grande *stand* instalado no centro do salão e falou “tem batida, também”. Rapidamente a *irmã* que

estava ao seu lado a cutucou e ambas começaram a rir e me disseram o nome correto da bebida, uma expressão em inglês que eu, de toda forma, não consegui memorizar. A bebida em questão era composta de suco, gelo e leite condensado batidos no liquidificador, um *soft drink* não alcoólico, portanto. O “ato falho” da irmã me pareceu revelador. Para além de estarem mimetizando a sociabilidade juvenil secular, expressão que utilizei mais acima, muitos ali estavam vivenciando a festa como tal. A bebida que *parece* uma batida, ainda que receba outro nome, ainda é uma batida, ou ao menos assim é percebida.

Com isso, questiono: assumindo a hipótese de que a bebida em questão fosse uma “estratégia” da instituição para “vender-se” como produto para um público juvenil que se identificasse com aqueles símbolos da juventude, é possível afirmar que esta imagem oferecida seja, de alguma forma, falsa, ou não corresponda à própria experiência dos sujeitos? Em vez da juventude estar servindo como fachada de uma dimensão mais verdadeira, ou mesmo sendo mimetizada, não estaria ela sendo reconstruída em um novo contexto? Da mesma forma, quando oram diante de uma prancha de surf, quando dançam o *skank*, quando movimentam seus corpos “sensuais”, quando jogam-se “de peixinho” no chão, estes jovens não estão, em um movimento duplo, santificando, ou seja, dando um novo sentido às próprias experiências de juventude e mobilizando esta mesma juventude, com suas imagens e valores, corporificando-a, para viver uma experiência com o sagrado? Podemos, assim, separá-las de uma experiência supostamente genuinamente religiosa? Não estaríamos também observando um caso de síntese entre pentecostalismo e juventude do qual falam Semán e Gallo (2008), não apenas no nível da cultura como relação entre símbolos, mas em sua dimensão corporificada nas ações dos sujeitos? É possível entendermos que a juventude, como ideal, na BNC, em vez de mascarar, opera no centro mesmo da experiência religiosa ali vivenciada.

Retomo, por fim, as considerações feitas anteriormente sobre o conceito de neopentecostalismo, especialmente aquele sumarizado por Mariano (1999), válido sobretudo para a Igreja Universal do Reino de Deus, que é, na verdade, a realidade a partir da qual se constrói o modelo. Estender sua validade à totalidade das “novas” igrejas pentecostais sem a necessária reflexão e verificação empírica, porém, parece temerário. As igrejas não são historicamente contemporâneas e não respondem aos mesmos problemas. A própria “ortodoxia” moral da BNC tratada com

espanto pelos autores parece apontar para um fenômeno sensivelmente diferente. É possível um empreendimento comercial demandar de seus clientes um esforço contínuo de autocontrole sem apresentar uma evidente, imediata e não-material recompensa? Isso nos remete às críticas do próprio Mariano (1999) e de Freston (1993) a Mendonça (1990), quando este afirma que a Igreja Deus é Amor é uma “agência de cura divina” que não exige compromisso dos fieis e não forma membresia fixa, afirmação aparentemente fundamentada em classificações tipológicas, descolada da realidade observável. Da mesma forma, a referida “segmentação de mercado”, o recorte social que a igreja fazem sua proposta evangelizadora, assumindo que a igreja tenha mesmo a capacidade de selecionar seu público, não aponta para uma composição mais homogênea e comunitária que aquela da IURD? Robson de Paula (2007), estudando trajetórias de cantores evangélicos na indústria *gospel*, transcreve a seguinte narrativa, sobre o que atraiu uma antiga artista do meio secular a esta igreja, especificamente:

A Universal não quer saber o que você é. Ela não quer saber seu nome. Você vai à igreja, você não precisa se misturar com nada nem com ninguém. Não precisa ficar ajudando ou trabalhando nos cargos da igreja. Você ouve a palavra de Deus e, se você quiser dar dinheiro, você dá. Mas, se não quiser, também não dá (Lombardi 10/01/2006). (PAULA, 2007: 66)

Difícilmente o relato deste *evangelho descompromissado*⁶¹ seria adequado à participação na BNC, que se constrói na tessitura da comunidade que se forma e se reforma nas inúmeras atividades articuladas na e através da igreja.

Para avançarmos na compreensão deste fenômeno, passamos agora ao trabalho etnográfico propriamente dito. Trata-se do resultado de pesquisa de campo realizado *a partir* da igreja de Paranaguá mas que, deixando-se levar pelo seu próprio fluxo, alcançou atividades realizadas por seus membros em outras cidades do litoral do Paraná e na Ilha do Mel. Elaborei o texto buscando uma conciliação entre a descrição clássica e a narrativa mais contemporânea que defende a inclusão do sujeito pesquisador no próprio texto etnográfico. Tentando evitar o presente etnográfico, explorarei tempos verbais que vão do pretérito perfeito ao futuro do subjuntivo; e sujeitos que transitarão da primeira pessoa do singular à terceira do

⁶¹Expressão mencionada frequentemente durante os cultos.

plural. Por conta disso, deslizes e alguma confusão podem surgir, sempre pela imperícia do autor na execução do projeto.

CAPÍTULO 3 - O louvor, a palavra e o irmão: a BNC de Paranaguá e seus sujeitos

3.1 O culto

Se você for à Bola de Neve de Paranaguá em um dia de culto, provavelmente encontrará, em primeiro lugar, ainda na calçada, antes de atravessar os portões que dão acesso à igreja, um ou mais *irmãos* do ministério *Atalaia*⁶² que o olharão nos olhos e lhe darão o primeiro “boa noite, irmão” ou “paz, irmão”. Eles estarão lá para cuidar da segurança dos carros estacionados, para que ninguém se preocupe com isso, bem como do funcionamento geral do culto. Se for algum dia especial, como uma festa ou apresentação de algum grupo de louvor ou pregador mais conhecido, possivelmente eles lhe ajudarão também a encontrar uma vaga de estacionamento nas redondezas, caso você tenha ido de carro. No primeiro passo para dentro do portão, se olhar para a esquerda é possível que veja algumas motos estacionadas e, na parede, um grande banner do Moto Clube Bola de Neve. No longo caminho que percorrerá até chegar às portas do salão onde se realizam os cultos, ainda à esquerda, normalmente você poderá ver carros estacionados, a maioria exibindo em suas traseiras o adesivo com a onda e o nome da igreja, seu logotipo. Eventualmente, algum outro dizer, como no para-brisa traseiro do carro de um membro⁶³ que trazia a seguinte expressão, em letras góticas: “Se você critica o meu trabalho, não sabe o poder que tem um tatuador nas mãos do Senhor”. Mais adiante, é possível visualizar a escada para uma espécie de *deck* onde fica a piscina batismal. Terminado o corredor, encontrará duas construções. Naquela que fica à sua direita, localiza-se a sala da administração, um banheiro e um salão cheio de crianças que possivelmente estarão cantando ou desenvolvendo alguma outra atividade lúdica sob a orientação e o cuidado zeloso das *irmãs* do ministério infantil. No prédio à sua frente, o salão onde se realizam os cultos.

A essa altura, você encontrará muitos *irmãos*. Se o tempo estiver bom e no momento houver alguma campanha, rifa ou a venda de ingressos pra algum evento, lá haverá alguém sentado em uma cadeira com uma prancheta nas mãos. Em frente

⁶² As funções dos atalaia são a segurança dos veículos, durante os cultos. Ao menos em Paranaguá, eles também exercem função de “seguranças” e apoio ao cerimonial. São um dos poucos ministérios uniformizados, vestem-se de preto com a passagem bíblica que inspira o ministérios impressa nas costas: “...filho do homem, eu te dei por atalaia na casa de Israel...” (Ezequiel 3:17)

⁶³ Atualmente, já afastado do Bola, frequentando a “sua igreja” (de origem), a Brasil para Cristo.

à porta, mais *Atalaias*, dessa vez geralmente uma ou mais irmãs, que também o olharão nos olhos e o cumprimentarão. Os sorrisos, os olhos nos olhos e os cumprimentos representam bem o tipo da relação que está sendo oferecida: pessoal, direta e fraternal. Se o salão já estiver lotado, oferecer-se-ão para encontrar um assento livre a fim de lhe acomodar. Entrando, a primeira coisa à vista é o grande nicho de controle de som e multimídia. Nos dias de culto, a não ser que chegue com muita antecedência, de umas três horas, ou saia muito tarde, dificilmente encontrará este nicho vazio. Haverá nele sempre alguém regulando o som, ajustando o microfone do pregador, projetando as passagens bíblicas das pregações, avisos como “mantenha o celular desligado” ou “evite conversas paralelas durante o culto”, vídeos que o pastor eventualmente solicite ou o que mais for necessário. No começo da minha pesquisa de campo, nesse nicho havia também uma câmera que filmava todas as pregações, mas posteriormente ela foi desativada. A explicação que me foi dada é que as filmagens foram suspensas até que tenham condições técnicas de produzir material de melhor qualidade. Mantiveram apenas a gravação do áudio das *mensagens* que disponibilizam gratuitamente na internet no soundcloud.com e no 4shared.com. Ao lado direito do nicho, uma salinha com uma grande vitrine. Lá, você poderá comprar os DVDs das ministrações. As que chegaram a ser filmadas ali e as produções oficiais da igreja. Haverá também CDs com as músicas-louvores de músicos-levitas ou grupos vinculados à igreja ou não, bem como DVDs de shows. Encontrará, também, livros alinhados ao posicionamento teológico da igreja, alguns mais voltados aos que estão aprofundando seu *conhecimento*, de repente fazendo algum curso de formação de líderes ou participando do ministério *Mergulhando na Palavra*; outros mais focados no aconselhamento prático na vida do fiel em *áreas* como a vida financeira ou conjugal. Encontrará também Bíblias, acessórios e algumas poucas peças de roupa. Uma irmã irá atendê-lo. Ainda dentro da *Lojinha*, olhando através da vitrine, perceberá um balcão adesivado com a temática surf. Considerando que a *Lojinha* fecha durante o culto e reabre após seu término, se você estiver dentro dela, ou o culto ainda não começou, e o balcão estará vazio, ou já acabou e no balcão haverá algumas irmãs e irmãos do Ministério *Boas Vindas* coletando, em pastas encadernadas, dados de algumas pessoas. Saindo da *Lojinha* e voltando para onde se encontrava ao entrar no salão, virando-se dessa vez à esquerda, encontrará

outro balcão, é a *Cantina*. Ali, poderá comprar doces, chicletes, chocolates, salgados assados, bolos, refrigerantes, água ou suco. Um ou dois irmãos estarão ali para atendê-lo e você poderá se alimentar sentado nas mesinhas localizadas à sua frente, atrás do nicho do som. Mas se estiver com fome, seja razoável, evite comer durante o culto.

O salão tem piso cerâmico. As paredes são pintadas até a metade de verde, depois, de branco. Nelas, os ventiladores pretos e as luminárias que serão a única fonte de luz no ambiente durante os louvores. O salão comporta aproximadamente 200 cadeiras de plástico. Dependendo do dia e da hora que chegar, algum *Atalaia* irá instalar uma cadeira do lado de fora do salão, pois este já estará cheio. De lá, poderá acompanhar o culto pela janela. Se você for claustrofóbico, estiver apenas começando a frequentar a igreja e ainda não se sentir à vontade com a intensidade emocional do lado de dentro ou for um etnógrafo que não quer perder nenhum lance do que ocorre na igreja, dentro e fora do salão, é pra lá que irá, direto. Se não houver cadeira disponível do lado de fora, encostar-se nas pilastras da cobertura da quadra ou mesmo sentar-se no chão não será pouco usual.

Digamos, contudo, que chegou cedo para conhecer o local e decidiu ficar ali dentro. À sua esquerda estarão os banheiros. Você irá identificá-los pelos grandes adesivos que preenchem suas portas com decalques de cenas de skate e bike. Sentado em sua cadeira, você olhará o fundo do salão e lá encontrará um palco. A não ser que tenha chegado muitíssimo cedo, lá encontrará, em meio a cabos, cases de instrumentos e caixas de som, os membros do *grupo de louvor* ensaiando. Em geral, o grupo será composto por guitarra, baixo, teclado, violão, percussão, voz e bateria. A bateria fica numa “casinha” isolada por vidros translúcidos, como em um estúdio. O isolamento impede que o som alto da bateria atrapalhe a captação dos outros instrumentos e permite o controle do volume. O grupo de louvor ensaia sem muita preocupação – o repertório, afinal, não é tão grande – e ali mesmo vai sendo decidido quais os louvores serão tocados no culto do dia. Alguns fecham os olhos e levantam a cabeça, como farão à noite, demonstrando fisicamente o estado de *adoração*. Outros estarão compenetrados em seus instrumentos ou terão um olhar distante, perdendo-se no horizonte. Se você voltar a frequentar a igreja com frequência, perceberá que, excluindo a irmã que faz o vocal (na maioria das vezes,

apenas *back vocal*), o percussionista, o tecladista e o baterista, sempre os mesmos irmãos, os demais membros do grupo costumam variar.

Se essa visita tivesse ocorrido ao longo de 2011, o fundo do palco estaria preenchido com um enorme banner com a imagem de uma manobra de surf. Se ocorresse entre o fim de 2011 e novembro de 2012, ao fundo do palco, já sem banner, você leria, pintado diretamente na parede, a seguinte passagem bíblica: “Esses são dias em que a fome e a sede da terra não serão nem de pão e nem de água, mas de ouvir as minhas palavras. SENHOR” (Amós: 8-11). À direita, acima da casa da bateria, haveria três bandeiras: a do município de Paranaguá, a do estado do Paraná e a bandeira do Brasil. Se a visita for acontecer depois dessa data – até quando, não posso prever – o fundo do palco estará preenchido com uma instalação de ripas de madeira que dão um ar “rústico e sofisticado” ao local e só a bandeira do Brasil será encontrada, já que as demais foram retiradas, pois “já estavam velhas demais”. Ao lado do palco, à esquerda de quem está nas cadeiras, encontra-se o telão onde serão projetados os trechos bíblicos e as mensagens. Olhando para cima, à frente do palco, duas enormes caixas de som dramaticamente suspensas do teto por correntes. No centro do palco, imponente sobre a moderna base de madeira de contornos arredondados, uma grande prancha de surf com as quilhas⁶⁴ voltadas para cima. É o famoso púlpito da Bola de Neve Church. Mas atenção, a pessoa que o assumirá não será necessariamente o pastor da igreja. Muito frequentemente algum diácono, na ausência do pastor, ocupado com atividades da igreja em outras cidades, assumirá o comando do culto e ministrará a palavra. Também não são raras as *mensagens* oferecidas por pastores das BNC de outras cidades. Se não perguntar a ninguém, terá que voltar a visitar a igreja para descobrir.

O culto está prestes a começar. Um burburinho é o plano de fundo sonoro, muitas rodinhas se formaram por toda a igreja, dentro e fora do salão principal. Um público predominantemente jovem, na casa dos 10, 20 e 30. Em menor número, pessoas mais velhas, algumas acompanham seus filhos e netos, alguns porque gostam do ambiente, outros para se certificar de que essa é mesmo uma igreja

⁶⁴ Quilhas, nas pranchas de surf, são saliências localizadas no inferior destas, geralmente de formato virgulado, e cuja finalidade é oferecer um mínimo de estabilidade no mar e proporcionar determinado desempenho de acordo com seu tamanho e formato.

séria⁶⁵. Algumas pessoas chegaram mais discretamente, segurando suas bíblias, escolhendo um local e esperando ali que o culto tivesse início, ou usando o livro sagrado para garantir o lugar, frequentemente ao lado de algum amigo ou amiga. Outras, conforme chegavam, iam parando para cumprimentar os demais irmãos. Tendo chegado cedo, terá tido a chance de observar como a igreja vai progressivamente tomando vida, despertando. Inicialmente, apenas os irmãos do grupo de louvor e o responsável pela equalização do som estavam presentes. Aos poucos, foram chegando as irmãs da *Zeladoria*, preparando o ambiente, limpando o salão, os banheiros. Os *atalaias* também chegaram cedo, limpando as áreas externas, abrindo as portas, janelas, verificando se tudo está de acordo. Em certo momento, um agradável cheiro de salgados saindo quentinhos do forno toma conta do ambiente, convidando para um lanche: os irmãos da cantina também já estão na ativa. O telão é ligado, uma imagem de espera é projetada. A Lojinha é aberta. As irmãs do *Ministério Infantil* já estão preparadas pra começar a receber as crianças. Perto da hora marcada para o culto, 19:30 se for na quinta, 20:00 se for no domingo, muitas cadeiras já estarão reservadas com diferentes bíblias sobre elas, muitas coloridas, decoradas, estampadas. Sobem novamente ao altar os irmãos do grupo de louvor – já haviam definido o *setlist* e encerrado o ensaio. Juntam-se a eles diáconos e irmãos voluntários em outros ministérios. Fazem uma roda, braços dados, e um deles realiza a oração – se o pastor estiver presente, será ele – em geral com muito entusiasmo e emoção. A imagem faz lembrar uma equipe esportiva que está prestes a iniciar um desafio. Ao fim da oração, palmas. Todos se encaminham às suas posições, incluindo o responsável pela ministração, que assume o púlpito, olha para a igreja, ainda efervescente e, sorrindo, diz, no microfone: “Boa noite, queridos”.

Transparece nesta descrição do processo de preparação do culto na BNC aquilo que é a sua mais destacada característica: ela é uma igreja participativa. Embora se estruture em uma hierarquia bem definida construída sob o apostolado do fundador Apóstolo Rina e dispersa como uma cascata em lideranças atuantes em vários níveis, sua dinâmica cotidiana é regida muito mais pelo código da *atitude* que pelo da *ordem*. Basta mencionar o fato de que o pastor, que detém a autoridade

⁶⁵ Como me foi relatado por um *irmão*.

espiritual sobre seu rebanho, em geral só será visto na igreja minutos antes do início da celebração. Mais que isso, em muitas vezes ele simplesmente não está presente, pois se encontra ocupado em atividades em que participa como liderança (nas igrejas a ele subordinadas) ou como discípulo (nas igrejas às quais ele se subordina)⁶⁶. Na sua ausência, nada sai do controle. Aquele que ocupará o púlpito em seu lugar encontrar-se-á certamente ansioso, mas exclusivamente pela responsabilidade de ocupar o púlpito e honrar o chamado do pastoreio que recebe de Deus. Nada mais ali dependerá dele. Em uma igreja cuja capacidade de acomodação é estimada em torno de 200 lugares, o número de pessoas envolvidas de alguma forma com seu funcionamento durante um culto dominical pode, sem dificuldade, passar de 20 ou 25 pessoas. Embora todas elas *venham debaixo de obediência* a Deus e a seus líderes, cada uma delas sabe o que deve fazer, pois cada uma delas, idealmente, tem consciência da sua posição. Esse número, no entanto, vai se multiplicar quando passamos a considerar formas de participação na igreja que não sejam diretamente envolvidas com o culto. Esportistas, moto clubistas, e evangelistas, por exemplo, expandem a igreja para muito além de seus muros, na medida em que recodificam sua ação no “mundo” a partir da sua participação na igreja. É o caso do *Bola Running*, equipe de corrida de fundo composta por membros da igreja e do *Moto Clube Bola de Neve*, que extravasam a participação *na igreja* para a *ação no mundo*, bem como os vários skatistas e surfistas amadores que levam a igreja para praias e pistas. Extravasamento que se dá não apenas como resultado da ação estratégica de uma cúpula no controle de uma massa de obreiros, mas como manifestação da relação de cada indivíduo com Deus, traduzida muitas vezes na expressão do seu *chamado*. Após saudar a audiência, o orador pede aos que estão conversando ou andando pela igreja que tomem seu lugar e aos que já estão sentados para que levantem-se para que a cerimônia tenha início. Ele realiza, então, a primeira oração do culto, oração em que ele convida Deus-Pai a se fazer presente, para que os abençoe com sua presença

⁶⁶ Embora a BNC não adote oficialmente a organização em episcopado, uma espécie de hierarquia espiritual e afetiva organiza a igreja. O pastor da Igreja de Pontal do Sul, por exemplo, remete-se ao pastor de Paranaguá, que é de onde partiu a célula que originou a atual igreja. O pastor de Paranaguá, por sua vez, refere-se ao pastor de Curitiba como “meu pastor”, pois foi da capital que partiu a missão que originou a igreja daquela cidade. E assim, sucessivamente, os vínculos se estabelecem até chegarem ao Apóstolo Rina.

naquele espaço de adoração. Nesse momento, os *atalaias* interditam todas as entradas, de modo que o trânsito de pessoas entrando e saindo não atrapalhe a oração. A oração é realizada num crescente de intensidade. Conforme avança, torna-se mais enérgica, emocional. Prontamente a audiência responde e começa a manifestar-se com os tradicionais “Aleluia”, “Glória a Deus” e “Amém, Senhor”, também com gritos e, eventualmente, alguém já manifesta o Dom de Línguas e assim acompanha a oração. Nesse momento, já não há mais dúvidas sobre ser ou não este lugar uma igreja. Estas manifestações são parte componente do cerimonial, característica já bastante observada no pentecostalismo. O grupo de louvor também inicia sua intervenção, com *riffs* de guitarra e movimentos de bateria. Perto do clímax desta primeira oração, as luzes se apagam. De repente, uma interrupção abrupta: iniciam-se os louvores.

Num recuo de intensidade, o início do reggae do primeiro louvor provoca a descontração da audiência, que passa a interagir com o grupo de louvor dançando, sorrindo e, principalmente, cantando as letras que vão sendo projetadas no telão. Alguns, em geral os mais próximos do palco, dançam o *skank*, a forma característica como se dança o reggae, elevando os joelhos à altura da cintura e movendo os braços no compasso da música. A maioria, no entanto, apenas balança o corpo. A irmã do *ministério de dança* realiza uma elaborada performance com a ajuda de uma espécie de véu, mas não é acompanhada por ninguém.

O primeiro louvor costuma ser o único cujos limites de começo e fim são claramente definidos, é, assim, o que mais se parece com uma “música”, da forma como a trata a indústria do entretenimento. O segundo louvor inicia-se de forma evidente, mas seu fim tende a se prolongar por tempo variável. Não é raro que ele comece no ritmo de pop ou rock e gradualmente vá perdendo o registro do “ritmo musical” e se transformando num “louvor”. Musicalmente, isso é demarcado com a mudança no papel dos instrumentos que deixam de conduzir a voz do cantor ou cantora e gradualmente vão se transformando em “fundo musical” do louvor entoado em coro pela audiência e pelo vocalista. As manifestações de adoração voltam a surgir.

No terceiro louvor, a igreja já está totalmente imersa num ambiente de *adoração*. Há pessoas falando em línguas, andando pela igreja com os braços levantados, gritando expressões de júbilo que vão do tradicional “Glória a Deus” a

expressões inusitadas como “Lindo! Cheiroso!”. Algumas choram, outras se prostram. Muitas estão com os olhos fechados, a mão esquerda no peito e a mão direita espalmada levantada, a manifestação corporal básica da experiência pentecostal. Frequentemente, o clímax do louvor é pontuado pela irrupção do som de um berrante que um *irmão* soa da audiência. Mais gritos e palmas.

A partir do quarto louvor a emoção começa a assumir um tom mais ameno, individual, íntimo. Os instrumentos praticamente somem, o canto vai diminuindo a intensidade, chegando a tornar-se um sussurro. Muitas vezes o irmão no vocal está em lágrimas. Frequentemente, o louvor, nesse momento, torna-se a repetição de uma palavra ou um refrão curto, como “Santo, Santo, Santo” ou “mais de Ti, menos de mim”. Com a voz embargada, o louvor é interrompido pelas palavras do pregador que fala sobre a experiência com Deus vivenciada naquele momento. Esta intervenção assume a forma de uma oração.

Subitamente, a intensidade é retomada, os instrumentos voltam a ser tocados vigorosamente, o canto é exaltado. As intervenções da audiência são retomadas. Assim vão mais alguns minutos, quando então retoma-se um movimento de arrefecimento. Os instrumentos voltam a sair de cena, o louvor torna-se novamente sussurro e, enfim, as luzes são acesas.

Inicia-se, então, a segunda parte da cerimônia, a ministração da Palavra. Antes de iniciar a prédica, no entanto, algumas outras etapas ocorrem. Assim que os irmãos do grupo de louvor (exceto, geralmente, o tecladista, que permanece fazendo uma espécie de “som ambiente”) descem do palco, a audiência senta e se restabelece da emoção dos louvores, sempre demonstrando sensação de alívio, leveza, o ministrante pede aos que estão visitando a igreja pela primeira vez que, sentados em seus lugares, levanten as mãos. Não visitei nenhum culto em que ninguém se manifestasse. Assim que os braços se levantam, é pedido para que a Igreja receba os neófitos com uma salva de palmas e que os que estão mais próximos destes os cumprimentem com um aperto de mãos. Em seguida, passa-se ao momento dos recados. Mais que um momento de “informes” de uma assembleia, nele o ministrante deixará a audiência a par de tudo o que está ocorrendo na igreja e a convidará a tomar parte em alguma das suas várias atividades. Algum *irmão* ou ministério vendendo rifas para um propósito específico, algum ministério que esteja demandando voluntários, algum curso que esteja sendo programado, alguma

viagem para um seminário em outra cidade, alguma vigília que esteja agendada para as próximas semanas, latinhas ou garrafas PET que estejam sendo coletadas, uma atividade programada pelo ministério de Evangelismo ou pelo de Ação Social ou até mesmo um passeio pela Serra do Mar. Enfim, nesse momento o convite é para que os irmãos ampliem seu escopo de participação na igreja, indo além da frequência aos cultos, oferta e dízimo, engajando-se em atividades coletivas muitas vezes realizadas extramuros.

Encerrados os recados, inicia-se o momento dos *dízimos e ofertas*. Diferentemente de outros contextos neopentecostais, em que esta etapa do culto ganha proeminência, na BNC ele é feito de forma mais discreta. Embora tanto o dízimo quanto a oferta sejam estimulados e justificados, não se relaciona o ato de dar à igreja com a salvação da alma nem muito menos se promete algum tipo de sucesso financeiro advindo com tal ato. A teologia da prosperidade opera na BNC de forma muito diferente, por exemplo, da forma como opera na IURD. No momento dos dízimos e ofertas, uma urna é colocada em frente ao púlpito e os membros são convidados a ficarem todos em pé. O grupo de louvor toca, na grande maioria das vezes, um reggae ou, muito eventualmente, algum outro ritmo animado, o que, estruturalmente, aponta mais em direção à ação da igreja *no mundo* que ao *relacionamento* com Deus. Os que ofertam e/ou dizimam formam uma fila no centro da igreja, os demais ficam em seus lugares e louvam cantando e dançando.

Terminada esta etapa, inicia-se a ministração propriamente dita. Ao ministrar, *lança-se, coloca-se, planta-se* uma *palavra*. Uma *palavra*, também chamada de *mensagem*, é, ao mesmo tempo, o tema e o conteúdo de uma ministração. Ela é sempre inspirada por Deus, que a coloca no coração do ministrante. Algumas vezes ela vem repentinamente, na véspera ou mesmo minutos antes da ministração, em outras, vem crescendo progressivamente. Frequentemente é retrabalhada em diferentes momentos. Por isso, é muito frequente que a *palavra* acabe assumindo um tom confessional, um desabafo, um alívio de algo que vinha incomodando o ministrante. Mais quando o ministrante não é o pastor, mas também quando é ele quem está no púlpito, há a tendência de que aspectos biográficos do ministrante venham à tona, especialmente de sua vida anterior à conversão e o processo de transformação engendrado por ela, mas também de dilemas e conflitos vividos no cotidiano do trabalho ou da família. As *palavras* são sempre inspiradas

por uma passagem bíblica que será lida e projetada no telão. Elas abordam aspectos da vida do cristão, especialmente sobre o que entendem como desafios que este enfrenta e enfrentará, dentro de si, da sua família e dentro da sociedade. De forma geral, a *caminhada* cristã é colocada como repleta de obstáculos que devem ser vencidos, um a um, na busca da salvação. A *caminhada* implica evolução, aprendizado, *discernimento*, *conhecimento*. Estes só vêm com o tempo e, a cada avanço, as investidas do *maligno* serão maiores. É preciso, portanto, portar-se como um guerreiro. A Bíblia, então, é frequentemente mencionada como a *espada* que deve estar sempre pronta a ser desembainhada.

A linguagem utilizada durante a ministração é informal, coloquial, permeada de gírias oriundas dos socioletos das culturas juvenis *skater* e *surfer*. Eventualmente, pode-se ouvir vindo do púlpito a expressão, mais comum nas conversas informais entre os irmãos, “estar chapado do Espírito Santo”, que equivale às expressões mais tradicionais no meio pentecostal de “estar repleto” ou “estar cheio” da glória do Espírito Santo. O cristão, especialmente o cristão jovem, skatista, surfista, rapper, roqueiro, enfim, aquele identificado de alguma forma com uma subcultura juvenil é visto como um “louco”. A expressão “Deus escolhe os loucos para confundir os sábios”, que já vimos ser corrente no *Jesus movement*, adaptação da passagem bíblica “Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes” (I Coríntios 1:27) é frequentemente mencionada. Uns dos slogans da igreja repete essa associação: “Ser cristão é muito louco”. Rodolfo Abrantes, na já mencionada apresentação feita na igreja, falava como “quem experimenta Jesus Cristo não quer outra coisa”. Salomão do Reggae, músico e evangelista⁶⁷ que apresentou-se na BNC de Paranaguá na já mencionada festa de quatro anos da igreja, tem, entre várias letras que fazem aproximações semelhantes, uma música intitulada “Baseado em quê?”, onde, ao mesmo tempo em que a negativa, equivale a experiência do uso da *cannabis* com as realizações de Deus e seus homens. Todas estas expressões – estar chapado, ser louco, experimentar, baseado – referem-se, fora da igreja, ao consumo de substâncias provocadoras de estados modificados de consciência, conhecidas popularmente

⁶⁷ Bem reputado na igreja, embora seu vínculo com a BNC não seja claro.

como “drogas”⁶⁸. Mais especificamente, fazem parte do jargão dos “maconheiros”. A naturalidade com que utilizam as expressões da vida pré-conversão é uma das características mais marcantes da BNC. Mais adiante, analiso como esta característica se coordena com outras da igreja.

Perto do fim da palavra, o ministrante anuncia aos novos visitantes que mais cedo haviam levantado as mãos que, na saída, alguns irmãos estarão com pastas onde anotarão o nome, endereço e contato daqueles que o desejem, para acompanhamento nos dias seguintes. Os irmãos do Ministério Boas Vindas, então, vão até a frente do palco e levantam as pastas anunciadas. Posteriormente, os dados destas pessoas serão repassados aos líderes das células mais perto dos locais de residência. Serão eles, a partir daí, que serão os responsáveis pelo acompanhamento dos possíveis neófitos. Mais um pouco de ministração e iniciam-se as orações finais. Para a primeira, são convidados aqueles que, ali presentes, encontram-se em estado de arrependimento e desejam começar uma nova vida assumindo Jesus Cristo como seu único salvador. Uma das pessoas que levantar a mão será convidada a repetir a oração ditada pelo pregador. Um irmão da igreja representará esta segunda voz. Feita esta oração, são convidados aqueles que, já tendo aceitado Jesus, encontram-se agora *afastados* do caminho com Ele e desejam retomar a caminhada. Após estas orações, a audiência se levanta e as mãos são dadas. É feita a oração final, com o grupo de louvor reassumindo suas posições. A emoção volta a tomar conta do ambiente. Este momento do ritual pode acabar se prolongando, com o ministrante retomando aspectos da palavra ou profetizando sobre a vida da igreja e da cidade. Por último, um Pai-Nosso e o pedido para que Deus acompanhe os ali presentes e suas famílias até suas casas. É o fim do culto.

Abraços, muitos abraços. Entre homens e entre mulheres. Abraços fraternais, peitos que se encontram, braços que envolvem com disposição seus *irmãos* como amigos que há muito não se encontram. Não são apenas uma forma de cumprimento, são a forma corporificada da aliança espiritual. Eventualmente, durante o culto, no momento adequado, o ministrante poderá pedir para que aqueles que têm alguma preocupação, algum desentendimento, qualquer coisa não resolvida

⁶⁸ Assim, a partir daqui, utilizo a palavra com esse sentido, pois é o termo utilizado na igreja.

com algum irmão ali presente, que o procure e o abrace, e que desafogue o coração, orando a Deus para que Ele os provenha de *longanimidade*⁶⁹. Também é possível que presencie dois *irmãos* se afastarem da multidão, irem para o meio da desativada quadra de futebol sintético, um deles possivelmente cabisbaixo, deixando transparecer alguma fraqueza, talvez uma incerteza, o outro ouvindo longamente, depois falando, a mão no ombro do *irmão*, como quem aconselha, e, ao fim da conversa, um longo abraço, as mãos segurando a cabeça do irmão que talvez esteja chorando. Podem permanecer assim por até um minuto e então voltar, ainda com os braços de um sobre o pescoço do outro, para o convívio na comunidade da qual fazem parte.

Mal as pessoas começam a se levantar, alguns irmãos passam a organizar as cadeiras, empilhando-as em um canto do salão. O ministério de zeladoria inicia a limpeza do templo, o grupo de louvor enrola os cabos e acondiciona os instrumentos. Os *atalaias*, nessa hora, reúnem-se em uma roda, como a que se formara antes do culto entre os membros do grupo de louvor e os diáconos. Sob o comando do líder, fazem também sua oração e comemoram o sucesso de mais um culto. Muitos ainda ficam pela igreja, em grupos, conversando. Alguns combinam ali o lugar para onde irão, na sequência, fazer um lanche. Gradualmente a igreja se esvazia. Nos domingos, já passa – às vezes em muito - das 22:00.

3.2A Palavra

Optei por trazer o conteúdo das ministrações separadamente para não quebrar o encadeamento das sequências do culto enquanto um evento. Antes de avançarmos para a segunda parte do culto, algumas advertências precisam ser dadas. Em primeiro lugar, diferentemente da primeira parte, a dos louvores, que mantém relativa estabilidade a ponto de ser possível uma *exploração virtual*, buscando evitar, ao mesmo tempo, a redução da realidade observada a um presente etnográfico sem, contudo, recorrer à modalidade do registro histórico, a ministração da *palavra* é um momento, no culto, em que a instituição fala através de diferentes sujeitos, com diferentes biografias e em diferentes momentos em suas *caminhadas*. Todos, evidentemente, estão sujeitos às mesmas limitações, uma vez que uma

⁶⁹ É a virtude do *pacato*, daquele que perdoa, que releva.

palavra: 1) se trata de um trabalho hermenêutico sobre um repertório limitado (a Bíblia); 2) feito à luz de um conjunto igualmente limitado de interpretadores (teólogos e evangelistas trabalhados nos cursos de formação de lideranças bem como as lideranças da própria igreja); 3) construído com o objetivo de formar uma *mensagem*⁷⁰ para um público igualmente limitado (a membresia da igreja de Paranaguá), com suas demandas específicas e; 4) ao mesmo tempo, inscrever-se num conjunto mais amplo de discursos que constitui o campo religioso contemporâneo brasileiro. Isso faz com que todos assumam a forma de um *corpus* coerente, dentro do qual, no entanto, as diferentes vozes se fazem ouvir.

Durante a pesquisa de campo, observei que a ministração da *palavra* e a condução do culto, de forma geral, não eram atribuições exclusivas do pastor. Pelo contrário, este frequentemente delegava a uma das lideranças locais⁷¹ a responsabilidade de assumir o púlpito. Isso acontecia quando ele não podia estar presente no momento do culto, geralmente por ter que comparecer a um compromisso em algum evento que estivesse acontecendo em outra igreja. Nesses casos, a *palavra* ficava sob a responsabilidade de um dos membros da igreja, em geral alguém já *ungido diácono*, que tinha relativa liberdade na condução da palavra. A liberdade era relativa a três fatores: em primeiro lugar, uma palavra é *dada por Deus*, ou seja, o ministrante não é o autor, mas o veículo da mensagem; em segundo lugar, por sofrer as mesmas limitações mencionadas acima; em terceiro lugar, quando um diácono assume a palavra, esta é uma etapa em sua *caminhada* dentro da igreja, uma espécie de batismo de fogo na sua missão pastoral, especialmente quando se trata da sua primeira vez. Em geral, a ansiedade era expressa no púlpito:

Então, como eu disse no começo [antes dos louvores], criou-se uma expectativa assim, né? Pô, na galera assim, né, por eu pregar porque, pô, a galera vem conversar comigo só na veia, né? Direto na espinha dorsal, e até teve o irmão que falou “pô, você...”, me deu até mais, sei lá, responsabilidade, mais nervosismo, sei lá, juntou tudo, “... você é o primeiro da galera que foi ungido diácono a pregar, assim”.⁷²

⁷⁰No página da igreja no 4shared.com, depositário de arquivos onde se encontram os áudios das ministrações, estas são definidas como “mensagens”.

⁷¹Liderança é um conceito muito usado na igreja. Refere-se, em geral, a líderes de células, de ministérios bem como diáconos, evangelistas ou mesmo levitas.

⁷²“A pérola de grande valor”. Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

Esta espécie de meta-comentário revela, no entanto, que, embora a ministração da *palavra* remeta à voz da instituição, ela é, também, uma experiência pessoal, subjetiva, da perspectiva do ministrante. Isto fica mais evidente se percebermos que em todas as ministrações, incluindo as do pastor, são trazidos à tona fatos, memórias, experiências, medos, desejos, esperanças do próprio ministrante. São exemplos:

Até...esses dias tava no meu quarto, eu tenho um sonho, né, de fazer um intercambio, de conhecer outros países... Austrália, heim, oh, Glória a Deus, pra eu brincar um pouco com aqueles canguruzinhos, sabe? Pô, acho legal aqueles...⁷³

Queridos, eu sei que minha esposa, ela gosta de passear, quando vamos a Curitiba tem que ir em shopping, eu vou com um bico desse tamanho, queridos. Você acha que ela se sente satisfeita? Eu sou um idiota.⁷⁴

Eu confesso, acho que todos nós nos incluímos nesta condição, tem áreas ainda na minha vida que eu ainda não adquiri a vitória plena. E tem horas que cansa, fala "caramba, ainda não tenho a vitória nessa área". E eu me renovo em Deus, eu me achego ao trono da graça.⁷⁵

Em um movimento duplo, a ministração inscreve-se na biografia do ministrante, ao mesmo tempo em que o ministrante inscreve sua própria biografia na ministração. Ele torna-se parte da própria pregação. A ideia, mais do que oferecer-se como exemplo de conduta, é levar a audiência à reflexividade: não serão os meus sonhos e os meus erros, também os seus? Caso não sejam, quais são eles? Quais são suas fraquezas? Como a leitura da Bíblia e o *entendimento da palavra* podem ajuda-lo a pensar sua vida?

Trago esta dimensão *pessoal* da palavra para levantar a problemática dos limites da instituição. As aparentes univocalidade e unidirecionalidade da pregação podem nos levar a assumir este como o momento da reprodução da instituição por excelência, na medida em que se trata, a princípio, de uma voz legitimada oferecendo uma interpretação legitimada do único código legítimo, a Bíblia. O que se observa, contudo, é que, ao centrar-se na vida do sujeito de fala e ao ser aberta para diferentes sujeitos, com diferentes compromissos com a instituição, a *palavra* perde parte de seu sentido doutrinário. No senso comum, a própria expressão "pregar" carrega o sentido pejorativo de imposição de uma doutrina. Se recorrermos

⁷³ "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

⁷⁴ "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

⁷⁵ Ministração do dia 13/09/2012, por Alexandre, membro local.

a uma simples consulta ao dicionário Houaiss, veremos que ele traz quatro acepções para o verbo pregar, são elas: 1) falar (a um ou mais indivíduos) com intenção de convencê-lo(s) de uma crença; fazer (sermão); 2) propagar (uma doutrina); alardear, incutir, ensinar; 3) falar (algo) com o intuito de ajudar, ensinar; dirigir, passar; 4) exigir em voz alta ou com palavras fortes; bradar, clamar, vociferar.

As pregações que acompanhei na BNC de Paranaguá acionavam, todas, os quatro sentidos apresentados do termo. Concentrando-nos, porém, no terceiro sentido, veremos que o dicionário traz, como exemplo do emprego deste, a expressão: “pregar conselhos”. Aconselhamento que é, a propósito, uma das tarefas do pastorado. Embora a BNC seja uma igreja que invista seriamente na formação teológica das suas lideranças, resultando em ministrações bastante intelectualizadas, a despeito da linguagem coloquial, assumindo, em alguns momentos, quase um tom professoral, todas elas são, também, grandes sessões de aconselhamento pessoal. É frequente que um episódio da vida do ministrante seja trazido à tona, como um exemplo de superação. A ideia de que é preciso “mostrar o que Deus tem feito na minha vida” é central, também nesse momento. As ministrações carregam, portanto, alguma dimensão de testemunho. Também não é raro que o nome de um membro da comunidade seja evocado e, na sequência, o pastor dirija-se diretamente a ele, o aconselhando em algum ponto que provavelmente foi discutido por ambos privadamente, sem, no entanto, revelar detalhes do problema a ser superado.

É frequente ouvir dos ministrantes que, “naquela noite” as pessoas sairão de lá diferentes. As ministrações são, assim, vistas como transformadoras. Entretanto, não se trata de uma transformação operada pelo poder do pastor. O que ela deve transformar é a *atitude* dos sujeitos através do *entendimento*. Fé, conhecimento e atitude se articulam. Para mudar a atitude é preciso ter o *entendimento* necessário, e para ter o *entendimento* é preciso ter fé, um *coração quebrantado*. A experiência com o sagrado, na BNC, é individual e subjetiva. A crítica à religiosidade, ou seja, à ênfase na dimensão formal, mecânica, da vida na igreja, gera ansiedade nos sujeitos, pois as respostas não estão dadas, precisam ser buscadas na *intimidade com Deus*, que as proverá. Assim, meu trabalho aqui será o de apresentar as principais direções para onde apontam os aconselhamentos. Eventualmente apontarei as fraturas neste *corpus*. Idiossincrasias, rupturas, desacordos oriundos

dessa mesma experiência íntima com Deus que não se dá da mesma forma com dois sujeitos. Rupturas que são, evidentemente, esperadas na recepção de uma mensagem, mas que, durante o período de campo, vi subirem ao púlpito e assumirem a voz da instituição. A melhor forma de trazer estes acordos e desacordos é, então, trazendo a própria fala dessas ministrações, suas *palavras*.

3.2.1 Ser ativo, eficiente, líder

Falar em natureza santa, em caráter, em maturidade, em valores, em princípios morais, espirituais, em pleno século XXI é uma grande batalha, é uma grande batalha⁷⁶.

Há, na igreja, uma pequena sala chamada de “salinha da intercessão”. Nela, uma equipe de membros espiritualmente bem preparados atua pela intercessão de Deus na terra. A intercessão constitui ministério próprio. Segundo o site, seu objetivo é “através da oração, proporcionar resgate, libertação, restauração e cobertura espiritual para a nossa cidade, nação, Pastores e membros da Igreja”. Embora, a princípio, a intercessão seja um dom ao alcance de todos dentro da igreja, atuar no *ministério de intercessão* é tarefa que exige qualificação e preparo. Mais que isso, é preciso um chamado.

Todos nós somos chamados pra interceder e pra orar, amém? Deus o livre se você não orar, se você não interceder pela tua família, pela tua casa, pela, sei lá...é morte na certa, espiritual. Agora, você fazer parte de um ministério de intercessão, de batalha espiritual, é totalmente diferente. Tem pessoas que foram chamadas pra isso.⁷⁷

Chamo a atenção aqui para equivalência feita entre a intercessão e a batalha espiritual. A rigor, ambas são atividades distintas. A intercessão é, idealmente, um pedido de intercessão que se faz a Deus. O intercessor não opera diretamente, seja no mundo físico ou espiritual. Deus, aí, é um mediador entre o sujeito e o objeto da súplica. Na batalha espiritual, por outro lado, é o próprio sujeito que vai ao *front* na luta contra as forças do mal, enquanto Deus atua na retaguarda guarnecendo o *guerreiro* de *unção*, ou seja, armando-o e protegendo-o. A diferença

⁷⁶ Ministração do dia 13/09/2012, por Alexandre, membro local.

⁷⁷ "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

consiste em ser aquele que pede ou aquele que age. Na prática, ambas parecem às vezes confundir-se, como percebe-se na continuação da *palavra* citada acima.

Não adianta você querer “não, não, eu sou intercessor; eu sou isso e aquilo, e dar a cara a tapa, meus queridos, vai levar uma surra”. De repente não na hora, porque o nome de Jesus tem poder, mas depois vem a retaliação, então tem pessoas que foram chamadas pra isso. Lembro quando eu era líder de intercessão aqui na igreja, bem no começo. Teve algumas pessoas que, “irmão, quero ser intercessor”, pela voz já [se percebe que] é mulher, né? “Irmão, quero estar na intercessão, quero ser intercessor, é, glória a Deus”. E a gente já vê o perfil da figura, né? Mas não vamos excluir ninguém. “Não, venha”. Lembro que fizemos a primeira oração, galera, de batalha. Ela chegou em casa e o inimigo apavorou já com a casa dela. Chegou na outra reunião e “irmão, não quero mais, eu não aguento isso, não é pra mim”. Amém?

Este deslizamento entre as modalidades pode ser compreendido pela crescente influência da *batalha espiritual* no atual campo pentecostal brasileiro e mundial, como demonstra Mariz (1999), tornando-o quase um lugar-comum na cosmovisão evangélica/carismática para o entendimento de adversidades pessoais. Buscando uma interpretação interna à etnografia, no entanto, aponto dois elementos recorrentes na BNC que entendo como fundamentais para a compreensão da passagem acima. Trata-se, em primeiro lugar, de uma preferência pelas modalidades *ativas* de ação. Em segundo lugar, pela ideia corrente na igreja de que os dons são *especializados*.

É frequente, nos cultos, a comparação entre as modalidades ativas e passivas de ação. Ter *atitude* é o que diferencia o salvo do não-salvo.

Quando eu olho alguns homens na Bíblia, a intimidade que eles tiveram com o Senhor. Eu penso assim: será que é uma palavra? Será que é uma palavra-chave que vai ser como uma senha que vai, de repente, tocar Deus, essa palavra. É interessante, até aquela canção que cantamos aqui, “vem como prometestes”, fala “uma palavra a fazer com que o Senhor venha a me querer mais”. Mas não existe essa palavra, não existe essa senha. Não é de uma palavra que precisamos, mas de uma atitude. De palavras o mundo está cheio, mas de atitudes está vazio.⁷⁸

Mesmo a adoração e a contemplação são entendidas como modalidades ativas de ação, na medida em que não é Deus quem vai até o sujeito, mas o sujeito que deve *buscar* a Deus. Chamo aqui a atenção para a ideia de que “o mundo está vazio de atitudes”. No contexto das ministrações, “o mundo” pode referir-se tanto ao

⁷⁸ “E reedificarei o tabernáculo de Davi”. Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

“plano terreno”, em oposição aos “céus”, quanto ao “fora da igreja” em oposição ao “dentro da igreja”. A falta de atitude é, portanto, atributo ideal do distante de Deus, do fora da Igreja. Tomar a atitude é estabelecer a primeira ruptura, é deixar a estagnação, a submissão. Aquele que não age está *paralisado*, está se deixando imobilizar pelo diabo.

Sabe por quê? Uma pessoa que não tem mais relacionamento com Deus, pro diabo é uma pessoa morta. É uma pessoa paralisada. É uma pessoa que não tem expressão. E nessa noite, querido, eu quero que essa palavra seja uma tachinha na sua cadeira. Já viu aquela tachinha que nas escolas as pessoas aprontavam assim, colocavam, assim... Porque a minha intenção querido é que você pule dessa cadeira e quando você sair daqui você coloque isso em prática, você vai fazer sinais, prodígios, maravilhas.⁷⁹

É preciso iniciativa, abandonar a estagnação, sair da inércia, *colocar em prática*. A pregação é uma *tachinha na cadeira* que levanta as pessoas, as coloca em movimento. Sentar em uma *tachinha* provoca dor, o que leva a um reconhecimento do corpo, de si, das próprias debilidades.

Então aqui a Bíblia está deixando bem claro pra nós que o objetivo é vencer as fraquezas. Eu até posso pecar, mas o objetivo é que eu vença o pecado. Eu até posso levar uma rasteira de mim, mesmo. Mas a meta, o alvo, é que eu domine sobre esta fraqueza. É que eu exerça autoridade sobre esta natureza pecaminosa. É que eu alcance graça da parte de Deus para não mais ficar subjugado a esta natureza do bem e do mal, do pecado.⁸⁰

A primeira atitude a se tomar, portanto, é em relação a si mesmo, o controle sobre a natureza pecaminosa que domina o homem. Santificar-se é abandonar a posição de controlado e passar à posição de controlador. Exercer a autoridade, o princípio do comando sobre a própria vida e sobre o próprio destino. Corresponde à responsabilidade que adquirimos como o martírio de Jesus Cristo. Mas esta responsabilidade não pode ser entendida como obrigação, como um fardo a ser carregado.

Querido, presta atenção como vem pra reunião. Tá cheio de gente vindo com peso de obrigação, queridos. Eu nem sabia e já prepararam aqui o ambiente, já fizeram aqui uma peça que diz isso. “Ah, eu tenho que ir pra escala hoje” [voz de descontento]. Perdeu o foco. Vem pro culto depois de muita cobrança. Sabe por que, queridos? Tem perdido o contemplar a Deus. Isso é [para] o que Davi chamou a atenção de Deus, querido. Se não tomar

⁷⁹ "A porta chamada Formosa". Ministração do dia 22/04/2012, por Pr. Glauco.

⁸⁰ Ministração do dia 13/09/2012, por Alexandre, membro local.

a iniciativa de buscar, desejar... Queridos, existe uma responsabilidade sobre as nossas vidas. Eu vou te dizer, é muito sério isso, queridos.⁸¹

O *ir ao culto* como único compromisso de fé, ou mesmo a participação nos ministérios, quando entendida apenas como resposta a uma exigência externa, são encarados como afastamento das coisas de Deus. A resposta irrefletida, não-emocional, meramente formal, é vista como influência da *religiosidade* na igreja.

Por isso eu quero desafiar vocês, galera, a quebrar tudo que está no teu coração, toda religiosidade, tudo aquilo que... você ouviu uma palavra dessas, sabe que é necessário, mas a tua atitude, a maneira como você interage com essa palavra é totalmente diferente.⁸²

A religiosidade é o modo de ação *frio*, daquele que não age *de coração*, é o *fazer por fazer*, comportamento orientado pelo medo da sanção ou pela consciência da expectativa. Mesmo dentro da igreja, é a conduta daquele que estabelece uma distância entre si e Deus, o sujeito que não *interage com a palavra*, ou seja, aquele que a conhece mas não age com ela. A *religiosidade* não se refere, portanto, a uma modalidade de ação inerente à participação na igreja, mas ao contrário, vincula-se ao modo como, globalmente, o sujeito se posiciona em sua vida.

Sabe, essa questão de religiosidade, eu aprendi algo com o Rob Bell, né, que é muito interessante, eu até falei aqui na aula sobre amor. É que é como, tipo, uma simulação de como funciona mais ou menos a religiosidade dentro da igreja, né? Você fazer por fazer e tal. E foi algo muito interessante pra mim porque parece que destravou algo, tive o entendimento maior sobre o... Assim, e eu queria fazer pra vocês aqui, pra ensinar vocês a... ensinar, não, mostrar algo que eu aprendi, assim, que mudou, sabe?, mudou algo dentro de mim, aí eu precisava de alguém, assim, uma mulher pra fazer uma encenação junto comigo. Lou? Rapidinho! Vou chamar uma casada, né? Porque senão vocês iam começar já a fazer "uhh, aeee". (...) Então, vamos dizer que a Lou é minha esposa e aí ela tá em casa, eu tô no trabalho e no caminho de casa eu vou, passo na floricultura, escolho umas flores bacanas e chego pra ela, daquele jeito, assim, né? Com a flor aqui, as rosas vermelhas. Eu chego e "ô, amor, o que eu trouxe pra você". Como que é? Meu Jesus amado, você vê até coraçõezinhos assim, saindo, dos lados, e se derrete toda, né? Meu Jesus amado. Ganhou, ganhou! Aí e se eu chegasse pra ela e dissesse assim, ô, 'é minha obrigação te dar essas flores, como marido'. Ou se eu dissesse 'não, passei ali, estava em promoção, eu te trouxe'. Ou se eu falasse assim, 'não, eu pensei que você

⁸¹ "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

⁸² "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

precisasse delas, pra colocar num vaso, sei lá'. Ela ia aceitar? Não. Ela não ia aceitar. Por quê? Porque ela quer meu coração. A mesma coisa, Deus.⁸³

A *religiosidade*, portanto, é o comportamento daquele que não ama. Daquele que age por obrigação. A ação exigida, então, é menos a ação para adequação à norma e mais a ação impulsionada pelo desejo. Por conta disso, o modelo familiar e especialmente a comunhão do casal são muito valorizados na igreja, pois oferecem o modelo do relacionamento ideal com Deus. Mas não é o casamento formal que modela esta relação, e sim o relacionamento baseado no amor romântico.

O dia dos namorados, queridos, que se passou, minha esposa estava lá em Curitiba. Eu fui pra um lugar bem bonito dessa cidade, de natureza. Eu fiquei lá conversando com Ele, dando uma namoradinha nEle lá. E vou te dizer, sem fé é impossível agradar a Deus.⁸⁴

Comportar-se como *a noiva de Cristo*, de fato, comporta uma dimensão de passividade e submissão, atributos valorizados na mulher, dentro do *meio cristão*. *A noiva de Cristo é a igreja* que espera pacientemente pela chegada donoso, que retornará e a desposará. Esta noiva, no entanto, não pode ter o coração frio, é preciso ter o coração ardente, desejoso. É preciso querer o noivo. As noivas que desposarão o *altíssimo* são aquelas que o esperam com azeite para seus candeeiros.

E Pedro, Tiago e João, simbolizam, há um simbolismo, galera, eles simbolizam a noiva do cordeiro. Por que, noiva? Porque somente a noiva tem intimidade com o noivo. O noivo, Jesus, ele tem anseio de ter intimidade com a noiva mas muitas vezes a noiva não tem anseio de ter essa intimidade com o noivo.⁸⁵

Na BNC de Paranaguá, de acordo com o que tenho observado, a relação com Deus e a relação amorosa com o parceiro reforçam-se mutuamente. A igreja abre-se para o afeto e o carinho dos casais. Mais que isso, incentiva-os a manter um relacionamento calcado no desejo: você não deve simplesmente agradar a sua esposa, você deve *desejar* agradá-la. Ao mesmo tempo, este modelo de

⁸³ "A pérola de grande valor". Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

⁸⁴ "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

⁸⁵ "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

relacionamento é transposto ao relacionamento com Deus, por isso os dois tipos de relacionamento são descritos com os mesmos termos (e, eventualmente, expressões como “lindo!” e “maravilhoso!” pipocam da audiência). A expressão aqui é *desejo de intimidade*.

Deus não está à procura de adoração. Se você entendeu isso, deixa eu corrigir: Deus está à procura de adorador, é diferente. A adoração, queridos, todos podem entregar. Agora, adorador é diferente. Adoração é aquilo que nós entregamos, adorador é o desejo que eu tenho no meu coração de me aproximar Dele. É o quanto eu estou ansioso por querer estar, por querer encontrar, por querer desfrutar de um relacionamento mais íntimo.

A postura de submissão parece ir de encontro à construção de um *self* ativo, como defendido aqui. Mariela Mosqueira (2012) identifica polaridade similar entre a posição ativa e passiva entre jovens evangélicos na Argentina resumida na ideia de uma “santidad rebelde”. Esta forma específica de constituição de agência seria caracterizada pela articulação entre posições ideais de gênero (masculino-feminino) e etárias (juventude-adulterez). Nesse contexto, os jovens devem tomar uma postura, ao mesmo tempo, paterna de liderança entre a juventude de forma geral e filial submissa à autoridade dos pais.

Asimismo, dentro de esta *guerra espiritual*, la cosmología evangélica delinea para la feligresía juvenil la categoría de *santidad rebelde*, en donde se conjugan y procesan el orden de status de edad y el de género, estableciendo *dos posiciones* identitárias que actúan como los dos polos complementarios de una misma “misión” y, por las que los/as sujetos transitan produciendo, como veremos, sus propios recorridos y desplazamientos. (Mosqueira, 2012: 4)

O que, na construção do discurso dirigido ao público juvenil “el/la joven es interpelado/a a ser un agente de cambio social, un/a *revolucionario/a*” (Ibid.: 4)

Quando falo de preferência pela ação, portanto, não se deve entender como preferência pelo ato. O ato pode ser mecânico, involuntário, esquemático, exterior. A ação, o desejo de agir, tem origem no próprio sujeito, *em seu coração*. Daí o deslocamento da *adoração*, substantivo, para o adjetivo, *adorador*. O valor da ação reside, portanto, não no seu produto, mas na capacidade que tem de qualificar o sujeito que age.

E eu quero te dizer, chega momentos, querido, que você tá naquela pressão, que é o momento que você mais busca Deus, é o momento que

...você mais se achega a Deus, é o momento em que você tem mais intimidade, você começa a correr mais... pros braços do Senhor. E é o momento, queridos, em que você começa a conhecer Deus. Não é momento de desistir.⁸⁶

Agir é agir para Deus. Afastar-se de Deus é desistir, ou seja, deixar de agir. A ação, por excelência, é ação orientada para Deus. A ação, além disso, é erro, é desvio.

Eu quero te dizer: não sei como você estava caminhando, mas eu quero te dizer uma coisa: você não tem desculpas, eu não tenho desculpas. Você precisa reconhecer que você estava desfocado, você estava olhando tantas coisas e tinha perdido o verdadeiro brilho, a face, a face.⁸⁷

3.2.2. Chamado

A ideia de foco está relacionada ao *entendimento* de que, independente das ações que os sujeitos tomem, no gozo do livre-arbítrio, existe uma dimensão maior de ordenamento em suas vidas que é o *chamado de Deus*. Desviar-se do foco é ignorar este chamado, é *endurecer o coração*.

O Senhor está falando continuamente, o Senhor está nos chamando para um quarto secreto, querido, e nós temos, muitas vezes, endurecido nosso coração. (...) O Senhor te chama rasgar o seu coração e te desejar. Adoração é um meio, adorador é um encontro. Excelência não é essência, mas se conseguir juntar os dois, melhor ainda! Tem gente que tem muita excelência, queridos, musicalmente, mas não tem nada de essência. Eu quero te dizer: não deseja desesperadamente o noivo, o pai. Por isso que as vezes você ouve alguém cantando desafinado, querido, mas rasga o céu quando ele canta. Aí você escuta outro, que de repente canta um monte, queridos, mas nada acontece. Sabe por quê? Porque o que Deus procura não é adoração, é adorador.⁸⁸

Podemos perceber aí, em primeiro lugar, a primeira dimensão do chamado: o chamado à adoração. Este chamado é comum a todos. Todos foram criados *para* adorar. Aquele que não adora, *renega*.

A Bíblia fala "aquele que me confessar diante dos homens, eu confessarei diante do Pai, mas aquele que me negar diante dos homens, eu também o negarei diante do Pai".⁸⁹

⁸⁶ "Passando pela prensa". Ministração do dia 05/01/2012, por Pr. Glauco.

⁸⁷ "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ "A pérola de grande valor". Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

A confissão de fé, no entanto, não é suficiente. Como demonstrei acima, é preciso que as ações do sujeito sejam fruto de um desejo intenso do coração. A adoração não é suficiente. É preciso ser um adorador. E é na qualidade de adorador que as suas ações tornam-se significativas. Dessa forma, o *louvor*, ainda que realizado com *excelência*, ou seja, executado de forma tecnicamente irretocável, não será capaz de mobilizar se não tiver origem em um *coração ardente*. O sentido do louvor localiza-se, portanto, mais na relação entre os corações dos sujeitos que louvam que na mensagem que enuncia. É assim que se pode conceber, por exemplo, a adoração através de música eletrônica que pode não ter qualquer tipo de expressão verbal.

O chamado, entretanto, possui outra dimensão. Ele é exclusivo, específico. *Deus tem um propósito para a sua vida*, dizem.

Amados, quando nós começamos nossa caminhada cristã, Deus [vai] automaticamente direcionando nossas vidas ao propósito Dele. Amém? É claro que às vezes algumas pessoas demoram um pouco mais pra descobrir o propósito ou o chamado que Deus tem pra sua vida. Mas mesmo assim todos nós temos um chamado específico para exercer na casa de Deus ou fora da casa de Deus como agente de transformação.⁹⁰

O propósito de Deus especifica o sujeito, tira-o do anonimato, coloca-o em posição de destaque. *Deus vai colocar coisas grandes na sua vida*. Opera tanto como um motivador - quando orientado para o futuro, para que a pessoa continue na caminhada e continue, em oração, buscando a revelação de Deus de qual é este propósito - quanto um fornecedor de sentido - quando orientado para o presente ou o passado uma vez que fornece explicações para eventos biográficos, inserindo-os num conjunto coordenado de acontecimentos que, em seu desfecho, enfim revelarão qual é este propósito. Nesse sentido, frequentemente o “chamado” será identificado com gostos e habilidades verificados nos sujeitos mesmo antes de suas conversões.

Este propósito é raramente entendido como um fardo a ser carregado. Mais frequentemente, é entendido como o misto de uma espécie de reserva de felicidade que Deus guarda para cada um com o próprio caminho a ser trilhado para se alcançar esta felicidade. O *propósito de Deus*, portanto, diz respeito tanto ao que

⁹⁰ "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

você deve fazer quanto ao que você irá receber. É a lógica do dom e contra dom, do dar e receber, tão cara aos movimentos mais recentes dentro do pentecostalismo. A diferença que pude observar, na BNC de Paranaguá, em relação ao que se encontra na literatura (ou nas rádios, na televisão, nas ruas) sobre igrejas como a IURD ou a IMPD, é que, na primeira, o dinheiro dado no dízimo e nas ofertas não opera como mediador entre desejos e recompensas. Embora dízimo e ofertas sejam solicitados e valorizados, eles estão longe de ocupar posição central na atenção ao *chamado*. Para que se tenha acesso ao que Deus guarda para você é preciso que você guarde para Deus o que ele quer de você. Assim, agir *para Deus* e alcançar *para si* são dois movimentos indissociáveis. Ninguém *se entrega de coração* a Deus sem ser por isso abençoado; ninguém é *realmente* feliz e bem sucedido sem entregar-se a Deus e oferecer-se como instrumento. Realização pessoal e realização da obra tornam-se uma só coisa.

A ministração do dia 12/02/2012 traz com clareza essa relação entre realização pessoal e da obra. A certa altura da ministração, o diácono revela um desejo pessoal de viajar pelo mundo, conhecer outros países, a Austrália em especial. Citei o referido trecho mais acima. Em momento mais avançado do culto, o ministrante volta a fazer referência à viagem, ao deslocamento para lugares remotos. Agora, no entanto, em lugar de *sonho*, a viagem é expressa em termos missionários.

Meu querido, quem tá no monte da transfiguração, problema de deslocamento pra lugares distantes, não há problema, Deus vai carimbar o teu passaporte. Deus vai te levar pras nações. Quem tá no monte das transfigurações "Senhor, eu preciso de um carro, eu queria fazer a tua obra, queria levar os irmãos, queria ajudar". Pode ter certeza, Deus vai tocar, ali, no dono, no gerente, sei lá, da concessionária, vai ligar pra você, vai bater na porta da tua casa, e vai dizer: "Vem buscar aqui o teu carro, vem buscar o teu Cherokee, vem buscar a tua Land Rover, vem buscar o teu carro". Se é pra fazer a obra, se é pra exaltar o nome do Senhor, [para] quem tá no monte da transfiguração não há problemas. Quem está no monte da transfiguração, os sonhos mais altos que Deus coloca no teu coração, não há problemas, porque Deus vai tornar os teus sonhos em re-a-li-da-de.⁹¹

Deus não proverá a simples satisfação pessoal. Deus premiará os seus agentes, os seus *soldados*. Chamo a atenção para os modelos de carros mencionados neste trecho da palavra, que foi proferida por um diácono. Land Rover

⁹¹ "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

é uma fabricante de veículos, especialmente conhecida por seus modelos de 4x4 e SUV's, e Cherokee é justamente um modelo de SUV fabricado pela Jeep. Qualquer desses carros, quando novos, custam entre R\$ 100.000,00 e R\$ 200.000,00⁹². São, portanto, carros de luxo tanto para os padrões de renda brasileiros quanto para condição econômica da maioria dos membros da igreja que o ouvia, composta sobretudo por filhos das classes média e trabalhadora. Mais ainda, são carros que sugerem uma vida *off-road*, permeada de desafios, marcas de um estilo de vida aventureiro e jovial. Contudo, nessa mesma noite, momentos antes, o diácono dissera à audiência que não possui sequer acesso à internet em casa. Os exemplos que dá, portanto, parecem ter o objetivo de ressaltar tanto a onipotência de Deus, para quem nada é impossível, quanto sua generosidade para com aqueles que fazem a sua obra.

Deus vai colocar você em lugares muito altos. Mas não trave os sonhos. Se alinhe com Deus, com aquilo que Deus quer pra tua vida. Amém?⁹³

A leitura da teologia da prosperidade, como se vê, pode entrar na igreja a partir da ideia segundo a qual *antes de você perguntar o que Ele pode fazer por você, pergunte-se o que você pode fazer por Ele*. A principal oferta que se pede, na BNC de Paranaguá, é a do próprio cristão, que deve *morrer* em sua vida antiga para *renascer em Cristo*. E não apenas renascer para sentar em um banco uma ou duas vezes por semana. É preciso entrega e disposição.

A medida de uma vida não é a sua duração, mas a sua doação. É quanto você se dispõe, quanto mais você se dedica as coisas de Deus, eu vejo que você alcança voos mais altos.⁹⁴

A ideia de um Deus provedor e generoso, que oferece prodigalidade, em troca de nada ou quase nada, parece, muitas vezes, incômoda. Em alguns momentos, a aversão à teologia da prosperidade é explícita, colocada em termos inequívocos.

⁹² O equivalente, em dólares, a USD 50,000.00 a USD 100,000.00.

⁹³ "Buscando lugares altos em Cristo". Ministração do dia 12/02/2012, por Ricardo, membro local.

⁹⁴ "A pérola de grande valor". Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

Sabe, uma coisa que eu já falei pro Glauco, pra Karol, eles tem bem isso claro, de mim, assim, da minha posição. Assim, eu odeio pregação de prosperidade, sabe? Como se o pão da vida não bastasse, entendeu? Você vê aí vários pregadores da prosperidade, pessoas pregando a prosperidade, as vezes eu até vejo assim, meu, se Deus falar "Deus tá dando uma casa", meu, vem um avivamento, né? Um fogo estranho na igreja. "Deus tá te dando um carro", né? Todo mundo pula já da cadeira. E, eu, particularmente eu odeio, chega a me dar até um negócio, assim. E, sabe, parece que Jesus vem da... não é tudo, assim, sabe? Jesus, ou ele é tudo na tua vida, ou ele não é nada.⁹⁵

A abertura relativa do púlpito a várias vozes, de que falei anteriormente, permite que discursos diferentes, interpretações diferentes cheguem à comunidade. Ainda que tenham a mesma formação dentro da igreja, cada sujeito carrega sua biografia, sua trajetória de vida e de igreja(s). Suas experiências levarão a um *entendimento* distinto. Verifica-se, assim, a tendência de que a *prosperidade* seja mais enfatizada pelos *irmãos* que têm dificuldades nessa *área*, enquanto a *vida em santidade*, por exemplo, seja mais acionada pelos sujeitos que vivenciam experiência de compulsão sexual e adultério. Com relação à teologia da prosperidade, observa-se nas pregações dos membros, posturas que vão da ênfase na capacidade de Deus prover materialmente o fiel que orienta sua vida *para Ele*, a uma crítica contundente aos que buscam, na igreja, a realização material. Entre os dois polos, a versão "institucional" do pastor, que oscila entre ambos, ora enfatizando a entrega desinteressada, ora ressaltando as conquistas materiais que a entrega proporciona. De qualquer forma, quando sobe ao púlpito, as experiências, feitas *entendimento*, vão junto com cada sujeito. Esta discreta multivocalidade em vez de debilitar, parece fortalecer o discurso oficial da igreja, na medida em que reforça o ideal de individualidade (dos chamados, e também das lutas) dos sujeitos e a capacidade de Deus olhar por todos. Proposital ou não, esta variação nas interpretações legitimadas amplia as possibilidades de penetração do discurso pastoral no público, à medida que oferece subsídios para que posicionamentos mais ou menos originais mantenham-se agregados sobre um mesmo eixo condutor relativamente amplo.

Para além da diversidade, porém, um ideal comum é claramente percebido. Não há dúvidas com relação ao *chamado*. Mesmo quando o termo não é utilizado, a

⁹⁵"A pérola de grande valor". Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

ideia segundo a qual existe uma *responsabilidade* do cristão, um *compromisso* a ser assumido, é evidente.

Sabe, eu vejo que muita gente não tem dado o valor real que tem Jesus Cristo. Não negociam com ele nada do seu tempo, nada das suas vidas. Não receberam a Jesus Cristo como ele é. Sabe, eu vejo líderes falando 'não, não vim no culto por que...' (...) Sempre que eu [estou] com Glauco, assim, e eu escuto o pessoal falando com ele, "não, não vim pro culto porque eu to ocupado", "porque não...", "tava com meus...", "tava uma correria...", sempre tem uma desculpa. E eu não vejo Jesus Cristo dizendo que ele tá ocupado. Eu não vejo Jesus Cristo na Bíblia falando que tá ocupado. Eu acho que tem alguma coisa errada, aí.⁹⁶

A consciência dominante é de que, atualmente, o desejo pelo *evangelho fácil* tem debilitado o povo de Deus. Independente de qual será o retorno, é certo que o primeiro movimento deve ser o do cristão em direção a Deus, que deve ser buscado, desejado.

Hoje as pessoas querem receber um evangelho de salvação. Que que é um evangelho de salvação? É um evangelho de peca, não peca, peca, não peca. Se eu pecar eu vou pra graça de Jesus. Se eu pecar, o que que eu faço? Eu corro pra graça porque, na verdade, Deus é misericordioso. Mas até que ponto eu estou brincando com a misericórdia de Deus? Até que ponto eu [não] estou fazendo sabendo? (...) Sabe que que eu aprendi, queridos, um exemplo? Sabe que que é graça pra mim? Eu vou usar um exemplo aqui. Já viu aquele malabarista, ele pega aquela corda, ele sai assim, se equilibrando, pra chegar lá naquela outra ponta, só que tem uma rede no meio. Então pra ele é tranquilo, quando ele cai, sabe por quê? Porque ele sabe que ele cai na rede. Eu vou te dizer. A graça não é pra você ficar caindo, queridos. A graça serve pra você ter certeza de que Deus quer que você chegue do outro lado. Porque toda vez que você cai, você volta pro começo.⁹⁷

A *vida em Cristo* é um caminho. Se Deus te chama, é pra que você saia do mundo e chegue até ele. Sem meios termos, sem meio-do-caminho. Você age *para* Deus para Deus agir *em* você para que, novamente, você aja para Ele. Não se pode interromper este ciclo. A *queda*, como é chamada a prática do pecado, o *desvio* da vida em santidade, geralmente por alguma *luta* antiga, não exclui ninguém. Não tomei conhecimento de ninguém de quem fosse exigida alguma confissão pública de erro. Pelo contrário, o retorno dos *desviados* parece ser motivo sempre de alegria. No entanto, a queda é entendida como um recomeço da caminhada, pois afasta o sujeito do *propósito de Deus*. No movimento transitivo que realiza a igreja, não

⁹⁶ "A pérola de grande valor". Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

⁹⁷ "A porta chamada Formosa". Ministração do dia 22/04/2012, por Pr. Glauco.

existe a possibilidade da interrupção. Não há limites para a entrega, para o caminho. Pois parar é ceder, sucumbir, parar já é quase retroceder.

Quanta gente, queridos. Que faz do meio, um fim. Jesus foi um meio pra te tirar das drogas? Amém. Agora eu te pergunto, isso não é um fim? Ele te tirou das drogas pra você o buscar. **Se você parou no meio você vai voltar.**⁹⁸ (grifo meu)

A ideia é de condenação a um “evangelho utilitário”. *Deus virou um guru*, como foi dito nesse dia. Em 11/10/2012, a reclamação de um diácono: "Nós nos tornamos consumidores das dádivas de Deus". Dizia, ainda:

Sabe, as pessoas não correspondem à beleza espiritual de Jesus. Não são afetadas pela glória de Cristo.(...) 'Elas o recebem apenas como um perdoador de pecados, porque amam ficar livres de culpa; como alguém que as resgata do inferno, porque amam ficar livres do sofrimento, como um curandeiro, porque amam ficar livres de doença; como um protetor, porque amam viver em segurança; como um doador de prosperidade, porque amam possuir riquezas; como um criador porque querem ter um universo pessoal; e como um senhor da história, porque querem ter ordem e propósito'. Sabe, essas coisas aqui, não precisa você ser nascido de novo pra querer essas coisas. O mundo, lá, já busca isso. Entendeu? O mundo já busca, as pessoas estão... eles querem ficar livres de culpa, eles querem ser livres do sofrimento, eles querem ficar livres do sofrimento, viver em segurança, quem não quer? Sabe, mas elas não recebem a Cristo como suprema e pessoalmente valioso pelo que ele é. Não recebem da maneira como um Paulo falou, né?⁹⁹

Parte da força crítica da igreja é, como se vê, destinada a uma espécie de fogo amigo, à denúncia do que entendem como uma relação frívola e interesseira de alguns *irmãos* com a palavra. Em parte, a crítica dirige-se ao que entendem como ganância, apego excessivo aos bens materiais. O principal alvo, no entanto, é a busca *descompromissada*, o desejo de receber as bênçãos sem antes oferecer-se a Deus. Entende-se isso como a escolha pelo *caminho fácil*, uma vez que a vida cristã, ao contrário do que se poderia imaginar, é entendida como um desafio, uma batalha a ser superada.

E eu vejo que caminhar com Jesus, querido, se falaram pra você que é uma guerra fácil, mentiram pra você, você concorda comigo? Mentiram, queridos. Se falar que servir ao senhor Jesus, se falar que caminhar com Jesus é fácil, foi a mentira mais ridícula que tentaram te vender. (...) Já viu a mensagem que vendedor vende, queridos? "Se você não gostar do produto você pode devolver". É mentira! você vai morrer com esse produto, você

⁹⁸ "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

⁹⁹ "A pérola de grande valor". Ministração do dia 11/10/2012, por Sueki, membro local.

perdeu o dinheiro, queridos, se o negócio não funcionou. Já viu dentista? "Não vai doer nada", aí começa "nhiiiiiii" aquele negocinho assim, quando vê parece que tá lá na espinha da gente, né? (...) E a mesma mensagem, queridos. Quantos estão buscando falar que "não, a mensagem do evangelho, queridos, venha pra Deus e ele vai satisfazer toda a tua vida"? Mentira! Mentira! Eu vou te dizer, venha para o evangelho e vai te custar a tua vida.¹⁰⁰

A mensagem de que o caminho do evangelho é o caminho da boa vida, portanto, para esse pregador, aliás, o Pastor da igreja, é mentirosa. A *vida em Cristo* é, pelo contrário, por ele encarada como um desafio, é o *caminho estreito*. Isso não significa que a vida *longe de Cristo* seja vista como boa ou fácil. Ela pode até ser entendida como fisicamente mais agradável aos sentidos, na medida em que a *carne é fraca*, mas o pecado traz como consequência direta a destruição física, moral e espiritual, com a condenação eterna. Já *em santidade*, tanto desafios como recompensas são outros. O irmão que se entrega recebe as bênçãos em sua vida e passa a eternidade junto com aquele que *está à destra do Deus-Pai*, mas, conseqüentemente, é provocado pelo diabo, que se enfurece dessa aproximação. Essa reação exige uma nova ação ainda mais efetiva por parte do sujeito, que deve reforçar sua fé e empenhar-se ainda mais na *obra*. O cristão descobre-se, afinal, em pleno campo de batalha.

Meu Deus, nós fomos alistados pra guerra, queridos. Meu Deus, **Jesus nos chama e nos dá uma missão**, queridos. Nos chama de soldado! Olha pra cara desse irmão do lado. Não precisa falar, mas vê se tem uma cara de soldado. Vê se tem sangue nos olhos, querido. Se não tiver, em nome de Jesus, você sai hoje daqui com sangue nos olhos, amém? Amados, Paulo faz menção a Timóteo e usa termos militares. Paulo fala a Timóteo o encorajando a ser um bom soldado de Jesus. Se ele tá falando a ser um bom soldado, é reflexo de que tem um mal... Então repete comigo. Não basta simplesmente ter o título de soldado, você precisa adquirir o adjetivo de bom. Ser um bom soldado de Cristo.¹⁰¹ (grifo meu)

Destaco aqui como as ideias de chamado e missão são complementares. O chamado de Jesus é para uma missão. E missão, aqui, carrega dois sentidos: ao mesmo tempo em que remete ao sentido clássico de "envio" de pessoas com um propósito evangelizador, refere-se também ao sentido dado ao termo pelos militares e popularizado em filmes de ação e guerra. Uma missão é um objetivo a ser

¹⁰⁰ "Passando pela prensa". Ministração do dia 05/01/2012, por Pr. Glauco.

¹⁰¹ "Soldados de Cristo", Ministração do dia 15/04/2012, por Pr. Glauco.

cumprido pelo qual mobiliza-se um contingente de soldados. Unindo-se as duas figuras, podemos construir a imagem ideal do cristão da BNC como um *soldado de elite*, como um paraquedista, que faz parte de um regimento, mas muitas vezes se vê obrigado a lutar sozinho em terreno inimigo.

As metáforas militares não são novidade dentro do neopentecostalismo. A "guerra santa", como é frequentemente exposta na mídia ou mesmo na academia, ou *batalha espiritual* como é entendida dentro da igreja, é fenômeno bastante disseminado dentro do neopentecostalismo brasileiro. Trata-se da construção de uma cosmologia densamente habitada por espíritos malignos que provocam desventuras tanto na vida dos sujeitos quanto no "mundo", de forma geral.

A IURD adquiriu notoriedade ao incorporar entidades dos cultos afro-brasileiros dentro deste cosmos, levando para dentro do pentecostalismo sessões de exorcismo em que figuram Exus, Eres, Pretos-velhos e Pombas-gira, realizando aquilo que Ronaldo de Almeida (2009) chama de sincretismo às avessas com aqueles cultos. Nem todas as igrejas pentecostais seguem o modelo da IURD, no entanto. Durante minha pesquisa de campo, a única referência a entidades dos cultos afro-brasileiros que ouvi foi feita de forma metafórica e em tom jocoso, quando o pastor falou, em alguns cultos, que o maior problema da igreja não é o Exu-Caveira, mas o Exu-Cadeira, que leva os fieis a serem participantes de "banco de igreja", sem assumirem a posição combativa que se espera deles. A referência é mais ao "Exu Pentecostal" da IURD que àquele da umbanda ou candomblé. Não concluo, com isso, que os membros da igreja não acreditem que tais entidades possuam poder e devam ser enfrentados. Como não questionei ninguém pessoalmente acerca desta questão, deixo aberta a possibilidade de posicionamentos pessoais nesse sentido. Já enquanto crença compartilhada e publicamente verbalizada, a batalha espiritual é expressa mais nos termos das cosmologias do *Velho Testamento*, com *Jezabel* (no livro de Reis), e do *Novo Testamento*, com a luta contra *Principados e Potestades* (no sentido dado em Efésios 6:12). Muita vezes, no entanto, a luta é simplesmente contra o *inimigo*, o *diabo* ou *Satanás*. Mais eventualmente, ela é contra espíritos que recebem nomes de incapacidades ou inabilidades, como um *espírito de timidez*.

O que é importante perceber aqui é que a batalha espiritual é pensada a partir da ideia de missão. Ao reconhecer seu *chamado*, o fiel adentra um cosmos

potente em ameaças. Quanto mais caminha, mais são as ameaças, mais o *inimigo* vai buscar *derrubá-lo*.

Tem irmão que ele se posiciona, querido. Ele se posiciona com Deus, ele vem e fala assim, "Pastor, tá oh, minha vida agora não tem.. chega, não quero me envolver com isso, com aquilo". Querido, aquela menina que nunca deu bola pra você, só falta ela aparecer pelada no portão da tua casa. A questão é: o que está por trás disso?¹⁰²

Quando a pessoa *se alinha com Deus*, quando supera aquilo que o *paralisava*, quando o caminho parece estar livre, uma nova tentação aparece. Não é uma coincidência, há uma força maligna em ação, ou melhor, há uma *reação do diabo*. Por isso, a luta é tanto mais intensa quanto mais adiante você está em sua caminhada, quanto mais perto de Deus você se encontra. É, sobre o pastor, então, na posição de "tenente", que a luta se mostra mais acirrada.

Eu vou dizer uma coisa pra vocês, queridos, a Bíblia fala assim: "ferirei o pastor e as ovelhas se dispersarão". Se você acha que você está em luta, querido, dobra o teu joelho e ora pela minha vida, porque o pau quebra. O bicho pega. Só que eu vou te dizer, em meio a lutas, Deus tem forjado o meu coração e me tornado forte. Porque eu sei em quem eu tenho crido e sei que ele é poderoso pra me guardar até o seu dia final. Ele é fiel pra completar o que começou, a boa obra que começou na minha vida. As lutas são evidentes? São. Mas chega um momento em que você gosta delas. Elas te tornam forte.¹⁰³

Por conta disso, é preciso ser forte para perseverar, superar as dificuldades. A missão está dada e é preciso ser cumprida. Para isso, muitas vezes um alto sacrifício será exigido, como um distanciamento inicial da própria família (que, consequentemente, se tornará mais um "campo de batalha").

"Eu sei que ainda que a figueira não floresça, ainda que a vide não dê seu fruto... e daí? Eu sei que eu estou sendo espremido pra dar azeite, eu estou sendo chamado pra ser extensão de Jesus. Ainda que minha família não entenda, ainda que isso está acontecendo, eu sei, Jesus me chamou e eu vou permanecer no Senhor". Deus olha pra você e diz "Ah, esse não me larga, este não me deixa, esse fica". Lembram de Jó? Lembram de Paulo?¹⁰⁴

¹⁰² "Soldados de Cristo", Ministração do dia 15/04/2012, por Pr. Glauco.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ "Passando pela prensa". Ministração do dia 05/01/2012, por Pr. Glauco.

A razão para a luta é individual e coletiva. Como soldado que luta por si e pela nação, o cristão luta por sua salvação e também pela salvação coletiva, luta pelo *reino*. É disso que o *soldado* precisa lembrar.

Tá difícil? Glorifique a Deus. Sabe por quê? Porque não só a sua vida vai ser beneficiada, mas o azeite que Deus quer derramar sobre você e através de você vai tocar outros. E você que falou amém pra ser extensão de Jesus Cristo, é isso que você vai entregar. É a luz do mundo. É ser uma cura pra quem não tem cura. E poder servir o corpo de Cristo.¹⁰⁵

Há uma luta a ser vencida. Essa luta é a preparação do mundo para a volta do Cristo. É uma luta de restauração. Quem é *chamado* sai da *lama* para integrar um exército. Embora seja orientada para Deus, a ação desse exército se dá no plano terreno. Mais do que uma fuga ascética do mundo, parece haver um chamado a uma ação transformadora no mundo. Cada membro da igreja é entendido como um *agente do reino*. Dentro ou fora da casa de Deus, sua missão, como cristão é ser um agente de transformação.

3.2.3 Geração

Como visto, os chamados são, ao mesmo tempo, individuais e coletivos, específicos e gerais, remetem tanto ao biográfico quanto ao sociológico. A transformação dos sujeitos e a transformação restauradora do mundo são indissociáveis. Existe, portanto, um sentimento de coordenação das vidas, um sentimento de que uma responsabilidade comum pesa sobre todos, a despeito das singularidades. Na BNC de Paranaguá, um dos principais eixos a partir do qual essa coordenação é pensada é o elemento geracional.

Deus tem um propósito nas **nossas** vidas, queridos, de impactar uma geração.¹⁰⁶ (grifo meu)

Um propósito compartilhado costura as biografias: um propósito para uma geração. A lógica geracional, especialmente da maneira como é entendida em nossa

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ "A porta chamada Formosa". Minистраção do dia 22/04/2012, por Pr. Glauco.

sociedade, tem como postulado fundamental a ideia segundo a qual as pessoas que compartilham um determinado período histórico na mesma faixa de idade carregam um conjunto de semelhanças entre si que os distingue dos demais membros da mesma sociedade nascidos em períodos anteriores e posteriores; acredita-se, em geral, que cada geração carrega uma especificidade inovadora em relação às gerações mais antigas (seja ela avaliada positiva ou negativamente). Por conta disso, a ideia de geração assumiu papel destacado no surgimento das culturas juvenis no século XX, fato ilustrado pela icônica canção *My Generation*, do grupo de rock inglês The Who, que dizia, sem cerimônia, “Hope I die before I get old”. Desde então, a ideia de geração tem estado no centro de processos de construção de identidades juvenis. Por outro lado, esforços para a compreensão das transformações na sociedade têm cada vez mais dado centralidade ao fenômeno geracional, de forma que expressões como “geração x” e “geração y” tornaram-se de uso corrente na mídia. O universo Gospel, especialmente aquele voltado ao público jovem, tem utilizado o conceito na nomeação de rádios e ministérios. Na BNC, a especificidade da *nostra geração* é seu destino profético como adoradores de Cristo.

A ideia de geração, no entanto, é operativa num plano maior que o do tempo presente. Toda a Bíblia é cruzada pelo registro geracional, com algumas sendo abençoadas e outras sendo amaldiçoadas por Deus. Durante os cultos da BNC em Paranaguá, no entanto, mesmo os trechos da Bíblia em que ela não se faz presente podem ser entendidos de forma diferente. Citando I Cor 9:26, o pastor interpreta a passagem para a audiência reinscrevendo-a no registro geracional:

“Portanto eu assim corro não como indeciso; assim combato não como batendo no ar”, queridos. Novamente sobre combate. Ela [a passagem] tá falando que ele é homem de guerra: “Comigo não tem brincadeira, eu não saio dando pancada no ar, querido. Comigo os demônios tem que sair, tem que vazar, na minha vida não tem vez, na minha vida eu quero avançar, eu quero ver o reino de Deus vindo sobre uma geração, eu quero pregar o evangelho, eu não bato no vazio”.¹⁰⁷

Paulo quer transformar a sua geração. Um jogo de equivalências que aproxima os fieis de hoje aos apóstolos. O escopo de ação de cada sujeito é a sua própria geração. Essa afirmação não se restringe ao apostolado e aos tempos atuais, mas vale para todos os momentos de efervescência cristã ou mesmo

¹⁰⁷ “Soldados de Cristo”. Ministração de 15/04/2013, por Pr. Glauco.

hebraica. A relação entre sujeito e geração é, então, identificada no Velho Testamento:

Davi tem a capacidade de chamar atenção de Deus, querido. E Oxalá que Deus levante homens e mulheres nesta geração que vai atrair a atenção de Deus. Sabe por quê? A geração de Davi, queridos, foi a geração que foi alcançada por maiores vitórias, por maiores conquistas na face da terra.¹⁰⁸

Assim como nos tempos históricos:

Estude a história dos avivamentos, querido. Você vai ver, querido, que tudo começou com duas, três pessoas. Que decidiram buscar a Deus e não pararam mais, enquanto eles não viram uma intervenção divina do Senhor na sua geração.¹⁰⁹

Os avivamentos, portanto, são entendidos como momentos em que, pela *iniciativa* de poucos sujeitos, uma *geração é alcançada*.

Queridos, pensem numa turma que tem palavra profética sobre isso, é eu e você. Pense numa turma...[através de] que[m] Deus tá fazendo uma coisa tremenda nos nossos dias, é eu e você. Você quer ver uma coisa? De repente você que pode ser alguém antigo de igreja, queridos, você vai entender o que eu quero dizer. Quem aqui não foi nascido e criado dentro de uma igreja levante a mão. Seus pais nunca te conduziram dentro de uma igreja evangélica te ensinando a palavra de Deus. Levanta a mão bem alto, querido. Você percebe o que eu estou falando, querido? Pode abaixar sua mão. Agora eu pergunto, quem aqui, queridos, seus pais nem numa igreja estão, você ainda está orando pela conversão dos seus pais, pelo despertar no coração de seus pais, levanta a sua mão. Eu te pergunto, agora... o que trouxe essas pessoas a Jesus? Se você olhar, queridos, há algumas gerações, pergunte para algum parente que você tem, evangélico, cristão, pergunte pra ele se no tempo dele acontecia isso. Amados, hoje a gente para, olha, começa a ver o Deus esta fazendo na nossa geração, eu falo 'uau', mas ao mesmo tempo dá vontade de falar 'miau'. Tem coisas que nós precisamos nos despertar.¹¹⁰

Destaco, aqui, como ao direcionar-se aos que não vêm de família cristã o sujeito deixa de ser o "nós" e passa a ser o "você". Em parte isso revela a própria biografia do sujeito de fala, ele mesmo evangélico desde criança, por influência da família. Esta condição, contudo, é compartilhada com muitos sujeitos na igreja, o que levanta a possibilidade de, ali, o próprio "nós" da igreja ser idealmente já evangélico, por definição.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ "Soldados de Cristo". Ministração de 15/04/2013, por Pr. Glauco.

É central nas ministrações da BNC de Paranaguá, especialmente naquelas feitas pelo pastor, a ideia de que está em curso o *levantamento de uma geração*, uma geração que está sendo *desperta por Cristo*. Sobre esta geração recai a responsabilidade do futuro, é ela a responsável pela preparação da volta de Jesus Cristo Salvador. Essa responsabilidade não foi escolhida pelas pessoas, mas definida pelo próprio Deus em seus propósitos. Deus decidiu *levantar uma geração*.

Hoje as pessoas procuram poder, por quê? Porque querem ser conhecidas. Hoje as pessoas procuram todas as coisas, menos contemplar o Senhor. Menos deseja-lo, busca-lo. Nos nossos dias não é diferente. E o que chamou a atenção é o que Deus quer restaurar na nossa geração. Você pode dizer Amém, querido? Que o Senhor encontre nos nossos corações.¹¹¹

Trata-se, portanto, de uma geração que vai *restaurar* a adoração de Deus. Restauração, aí, significa o retorno a um estado anterior que se degenerou. É unanimidade nas ministrações a ideia de que os tempos atuais são decadentes e carregados de corrupção. No mundo ou mesmo dentro da igreja, entendida aqui em sentido amplo, não como a BNC, mas como o conjunto de todas as igrejas evangélicas, o que se vê são pessoas afastadas do propósito de Deus, buscando apenas satisfações carnavais, sem *desejo de adoração*. A resposta de Deus a isso é uma nova *dispensação* que, tal como nos tempos bíblicos, vai arrastar multidões para a *Glória*. E quem tem a *missão* de executar a obra para viabilizar este *novo mover* são os mais jovens, muitos dos quais em idade de alistamento.

Davi captou algo do coração de Deus. Que Papai se agradou tanto que quis trazer isso de volta. E eu te pergunto. Deus está querendo trazer isso de volta na nossa geração. E o que que nós vamos fazer?¹¹²

A ideia da geração é fundamental porque é através dela que se constitui a juventude evangélica como uma espécie de “comunidade imaginada” que agrega sujeitos que se pensam como jovens em todo o mundo. Ela ajuda a dar um sentido social ao que, a princípio, é vivido como uma experiência individual (a busca da salvação). É ela que impele os sujeitos a engajarem-se na transformação do mundo. Para compreender como se articulam individual e coletivo, passaremos agora ao

¹¹¹ "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

¹¹² "E reedificarei o tabernáculo de Davi". Ministração do dia 05/08/2012, por Pr. Glauco.

menor elemento de toda essa cadeia, os sujeitos. Analisarei processos de conversão coletados em entrevistas com o objetivo de mostrar como as conversões agem tanto na vida privada e social dos sujeitos.

3.3 Histórias de (re)conversão¹¹³

3.3.1 Glauco

No ano de 2007, Glauco, que então *caminhava com os irmãos* da Bola de Neve Church de Curitiba, *sente* "um forte choro dentro de si" e passa três dias em lágrimas. Nesses dias, *vinha-lhe* a palavra "Paranaguá, Paranaguá, Paranaguá". Foi aconselhar-se com seu pastor que disse ter sonhado, na noite anterior, com Glauco em um púlpito em uma praia. Juntos, *discerniram* que o sonho, o choro e a palavra que lhe vinha espontânea e repetidamente relacionavam-se, uma vez que Paranaguá é também uma cidade litorânea. No momento em que travavam essa conversa, aproximou-se um rapaz cuja família é de Paranaguá e falou sobre um sobrinho que havia visitado a igreja da Bola de Neve Church em Curitiba e desejava ver "essa igreja, essa visão, a forma de trabalho" sendo implantados no litoral do Paraná. Esta afirmação foi interpretada como o terceiro sinal de que era hora de Glauco avançar em sua *caminhada*, pois, afirma, "eu sabia que Deus tinha um propósito na minha vida". Chegava a hora de levar a BNC à cidade de Paranaguá.

Muita coisa, no entanto, precedeu este momento. Paulista, vindo de família evangélica, da Igreja Presbiteriana Independente, Glauco foi "criado dentro de um lar onde os princípios cristãos eram preservados, eram falados, a Bíblia era ensinada". Jovem, contudo, *afastou-se* da igreja durante 4 anos, período em que trabalhava e morava em Curitiba. Nessa época, afirma ter passado por más experiências com drogas, maconha, cocaína e crack. Sozinho, *perdeu as referências* e, um dia, teve vontade de se matar. Durante este período, sentia que não agia corretamente com sua vida, lembrava dos ensinamentos que tivera em sua *família Cristã*. Conseguiu juntar forças e, em 2004, voltou a *procurar Deus*. Em um périplo, ia a cada dia em uma igreja diferente. Um dia, quando se direcionava à Comunidade Cristã Reviver,

¹¹³ Com exceção do Pastor, figura pública, os demais são pseudônimos.

deparou-se, no caminho, com a Bola de Neve Church. Praticante amador de *surf*, ou “sofrista”, como diz jocosamente, identificou-se com a igreja. Ouviu que Deus dizia para ele: “É aqui que eu te quero”.

Após alguns anos de *caminhada*, depois de seu *retorno*, passa a realizar trabalho *missionário*. Vai quinzenalmente ao litoral, onde passa a liderar uma *célula* que se reunia quinzenalmente na Ilha do Mel. Esta ilha, considerada um paraíso ecológico, gerida pelo Instituto Ambiental do Paraná (IAP), é muito frequentada por jovens que buscam entretenimento em contato com a natureza, uma vez que sob ela pesam várias restrições, como a proibição de veículos automotores e a extrema limitação na construção dos imóveis, sendo a grande maioria feita de madeira. Por ter também os melhores *picos* de surf do litoral paranaense, a ilha é maciçamente frequentada por surfistas. Glauco lidera esta *célula* por dois anos. Apesar de oficialmente integrar o município de Paranaguá, a “ilha”, como é conhecida, é frequentemente vista como uma realidade à parte, pois as relações de continuidade entre cidade e ilha são muito tênues. Mesmo a travessia partindo e regressando para o continente é feita principalmente pela praia de Pontal do Sul, município de Pontal do Paraná, em trajeto de 30 minutos, embora também partam barcas de Paranaguá, quando, então a viagem é de uma hora e meia. Dessa forma, Glauco afirma nunca antes ter estado nesta cidade, antes ou durante o período da *célula* na ilha, até os *sinais* que recebera direcionando-o para lá. Seu primeiro contato com Paranaguá, portanto, “foi resultado dessa visão de igreja”.

A implantação da igreja na cidade deu-se, inicialmente, com a ajuda de uma empresa do setor portuário, relação intermediada pela família daquele *irmão* que havia manifestado interesse de ver o *bola* ser instalado nos municípios do litoral. Um gerente desta empresa, afirmando que “poxa, se vocês tem um trabalho com jovens, com pessoas, resgatando eles da condição da droga”, cederia gentilmente espaço para a realização das reuniões, pois “se for pra fazer isso eu abro as portas, começo um trabalho aqui na empresa, pra que também essas pessoas possam ouvir, essas pessoas possam ser influenciadas”, lembra Glauco. O uso de drogas no setor portuário é disseminado. Tanto as estimulantes, relacionadas ao trabalho pesado e em escala, quanto as recreativas, como o álcool, associado ao lazer e ao descanso. A instalação da BNC na cidade, portanto, vincula-se diretamente a um trabalho terapêutico de recuperação de dependentes químicos.

Ali o trabalho se iniciou, com reuniões de 15 em 15 dias. Certo dia, com a notoriedade ganha na cidade, um canal de televisão local os convidou para a realização de uma matéria jornalística. Temendo a associação do nome da empresa com um trabalho evangelístico, os membros da *célula*, forma que então possuía o grupo de Paranaguá, optaram por instalarem-se provisoriamente em outro local, a garagem daquela mesma família que articulara a vinda da igreja para a cidade. A matéria jornalística, no fim, nem foi produzida, mas o grupo acabou ficando por ali, mesmo, não retornando mais ao antigo local de reunião. A mudança de local marca, também, a transformação no próprio formato das reuniões.

E quando nos fomos fazer na garagem...Quando era na empresa nós fazíamos com um violão, quando nós fomos fazer na garagem nós tentamos envolver mais instrumentos, né? E aí foi até nesse dia,[aquela que é] nossa bateria até hoje, o irmão disse: “Não, essa bateria o irmão quer 500 reais, eu abençoo”, e aí comprou a bateria pra nós, ali naquele momento. Microfone ligado numa caixa de som, aqueles Tectoy de karaokê....¹¹⁴

A passagem do som *unplugged* para o som amplificado sinaliza o amadurecimento do *trabalho*, pois aponta para a formação de uma igreja, uma vez que a distinção acústico/amplificado distingue, de forma geral, uma *célula* de uma igreja.

Mas isso era com o intuito de fazer uma gravação. Não sei se você entende, Elton, mas foi algo muito forte que Deus fez naquela noite. Não teve gravação nenhuma, e o que nós entendemos naquela noite foi que Deus estaria mudando as estações, mudando o tempo. Ele queria que nós cortássemos o vínculo com aquele espaço, com aquele momento, e nós estaríamos instituindo algo ali naquela garagem. Ali foi pra garagem, era algo que ia começar, já tinha toda uma mobilização, limpeza. Todos os instrumentos que nós tínhamos, colocava pra fora, depois terminava, colocava pra dentro.

Este era, contudo, apenas um passo na grande jornada. Naquele momento, o grupo estava deixando de ser uma célula para se formar em um *núcleo*. Pela fala de Glauco, podemos depreender que a transição refere-se não apenas à quantidade de pessoas que passa a frequentar as reuniões, mas especialmente à articulação

¹¹⁴ Este e os demais trechos de falas de Glauco citadas neste item referem-se à entrevista por ele concedida a mim em 05/10/2012.

desse grupo. Mais que frequentadores, o grupo angaria pessoas que se *mobilizam* na limpeza e organização do espaço. Glauco fala com nostalgia desse tempo.

Eu lembro até hoje. Tinha dias de chuva, assim, que a gente segurava a lona com as costas porque o telhado não se estendia até onde existiam pessoas. E as pessoas querendo Deus debaixo de chuva, debaixo de vento e frio e ali foi um tempo muito gostoso, também, o tempo que existiu ali. Um tempo muito família, muito amizade, de se conhecer.

E destaca o engajamento das pessoas na construção desse espaço:

Outra coisa que eu acho bem interessante daquele tempo era assim, você marcava algo pra se fazer, e assim, fazer mutirão, envolver as pessoas. “Ah, vamos fazer um mutirão, pintar”. “Vamos fazer um mutirão...” Meu Deus, era muita gente limpando, fazendo. Eu costumo dizer que rolo de pintura dava briga porque tinha tanta gente.

Em pouco tempo, o futuro estava sendo vislumbrado não mais como uma possibilidade, mas como algo concreto.

E de repente, ali, nós começamos a olhar ali, como falei, né, um núcleo, onde a gente já tinha uma visão do futuro, entende? A gente já tinha porque nós viemos debaixo de obediência, nós falamos “nos sabemos aonde vai chegar, isso”. Quem quer acreditar vai sonhar junto e vai ver acontecer e vai fazer parte do sonho.

Com a mobilização das pessoas, este *futuro* toma a forma concreta e o *sonho* vai se concretizando. Mas as transformações não ocorrem apenas na BNC. As pessoas que vão passando a integrar o grupo têm suas vidas *restauradas* e, em sua caminhada vão construindo um *futuro* que supera os erros do *passado*.

Devido ao crescimento dessas pessoas, elas têm os seus veículos, muitos conquistaram sua casa própria, devido a esses planos de governo, outros devido a uma herança, uma benção de pais e estão aí. E esse é o nosso intuito. Ver as pessoas tendo objetivo, as pessoas crescendo. Não olhar pra igreja como uma coisa religiosa, mas olhar como um quartel general onde formam famílias estruturadas, onde deixam de pensar, de repente, por uma destruição que elas tiveram no passado...

Vivendo em um presente arredoio, que se recusa a tornar-se passado, olha com satisfação o crescimento das pessoas que vão tornando-se adultas, assumindo responsabilidade, constituindo famílias e impondo à igreja a experiência da história,

de ser não só futuro, mas também passado. Mais satisfação sente, contudo, quando são as próprias crianças que vão crescendo, construindo, de fato, uma nova geração.

Então ali foi um tempo onde muitas pessoas hoje estão conosco, daquele tempo, onde crianças que a gente, nós vimos no colo e hoje são crianças já grandes que correm no nosso meio. É uma grande alegria poder olhar essas crianças que fizeram parte desse crescimento, desse sonho, né? Que estão hoje. E ali foi indo, foi indo. De repente não tinha mais como... o jardim, não tinha mais como não pisar, não tinha lugar pra sentar, era rua...

O crescimento das crianças, na fala, confunde-se com o crescimento do grupo, que, com o passar do tempo, tornou-se demasiado grande para a garagem da família. Dali, deram o passo seguinte, alugando um barracão e, enfim, tornando-se igreja, a Bola de Neve Church de Paranaguá, em sua fase adulta.

O sentido da igreja e o dos sujeitos, portanto, convergem. A construção de um implica a construção do outro. A participação na igreja, para o pastor, fomenta a formação de um cidadão que atuará com ética e respeito em todos os ambientes em que estiver. O engajamento dos jovens naquele início incipiente da igreja afasta-os do ambiente considerado negativo do qual, supostamente provinham. A entrada na igreja, contudo, não deve significar o afastamento dos ambientes seculares nem o abandono das práticas (consideradas saudáveis) da sociabilidade juvenil. Assim, um skatista convertido deve continuar sendo skatista por duas razões: porque o skate, como outras inúmeras práticas, é considerado um dom de Deus àquele sujeito que o pratica, dom sobre o qual o pastor não tem autoridade: “se Deus tem te chamado pro skate, eu vou te dizer ‘você não pode praticar skate’”? Pergunta Glauco. Em segundo lugar, ao manter-se no ambiente da *pista*, o skatista cristão torna-se referência para os mais novos. Pois, “hoje uma criança [...] vai ali na pista de skate, ela olha os meninos andando bem de skate, as pessoas de mais idade e ela fala ‘uau, eu quero ser igual a ele, eu quero andar igual ele’”. E para ser igual, afirma Glauco, esta criança procurará ser igual aos meninos que admira em todos os aspectos, seja levando uma vida cristã, na maneira como a entendem, seja consumindo álcool e *drogas*, as principais imagens da negatividade juvenil que aciona. Disso depreendemos não apenas a importância de se manter as práticas

juvenis, como o *skate*, mas de fazê-las bem de forma a serem em razão delas admirados.

Da forma como coloca Glauco, a formação da igreja e a formação dos membros, enquanto pessoas, caminham lado a lado. Ambas são impulsionadas pela ação do sujeito de procurar agir da forma correta. Trata-se de uma escolha:

Ou eu faço uma escolha sábia buscando agradar a Deus através da fé, ou eu faço uma escolha que eu já sei onde vai parar porque eu já vi muitos caindo nesse mesmo erro. E aí essas pessoas, hoje, Glória a Deus por isso, têm crescido. Todos nós temos crescido, amadurecido, com o intuito de gerar um povo, né? Uma geração pra influenciar pro lado ruim tem muitos, né? Agora, pra influenciar pro lado bom a gente sabe que tá crescendo um grupo que quer vir, não falando, mas através da sua vida e atitude mostrando, né?

Ao crescer pessoalmente, o sujeito faz surgir uma geração e crescer a igreja. Crescendo a igreja, um mundo melhor se construirá. Fazer a escolha certa faz amadurecer. Um amadurecimento, contudo, distinto de um transformar-se nos próprios pais. Glauco, hoje, mesmo pastor, casado, tendo um filho pequeno, não abandona o *surf* que, no pouco tempo livre que lhe sobra, busca praticar. É sintomático o fato de seu retorno à *Igreja* não ter se dado na Igreja que frequentara com a família. Sua reconciliação, assim, tem a marca da fratura. A BNC é o lugar onde Deus o quer, e não em outra igreja. Embora faça questão de frisar o respeito que cada um deve aos seus pais, mesmo quando estes agem de forma que considera errada, Glauco não esconde a que vêm a BNC.

É não viver por aquilo que veio uma geração e passou pra outra, e veio uma geração e passou pra outra e, de repente, eu fechei a minha estrutura, coloquei Deus dentro de uma caixinha e falei assim: “o que passar disso não é de Deus”.

A BNC, para Glauco, é uma ruptura geracional que se estabelece. Ela rompe as fronteiras do tradicional à medida que põe em xeque o que é e o que não é de Deus. Cumpre à geração do presente reconstruir a noção de igreja construída pelas gerações do passado, pautando-a mais por uma busca de *intimidade com Deus* que pela obediência aos códigos de conduta. Glauco vai buscar na sua biografia a dramatização desse conflito.

A religiosidade tem sido quebrada na nação brasileira há um tempo. Eu lembro em 1990 quando começou a surgir, através da Renascer, as bandas de... as bandas de rock. Oficina G3, Katsbarnea, Resgate, e começou a surgir aquele pessoal cabeludo, com brinco, isso começou a trazer uma quebra de estruturas. Eu mesmo, dentro da minha casa, eu vi porque meus pais, muito tradicionais, assim, sabe, de uma cultura herdada de avós, de gerações, falavam “não, essa turma tá brincando com Deus, essa turma isso e aquilo”.

E então, o jovem Glauco, nos seus 12 anos de idade, atualizava a rebeldia juvenil ao frequentar, quase furtivamente, as atividades da Igreja Apostólica Renascer em Cristo, na cidade de São Paulo. Não tendo se tornado membro desta Igreja, uma vez que seus pais “davam uma segurada”, narra suas experiências nesta igreja:

E eu via que na época eles foram instrumentos, que era algo absurdo que acontecia a respeito de skate, quantas pessoas... Eu vi apelo de muita gente vindo pra Jesus, mas pessoas, assim, que tavam afundadas em drogas, afundadas, assim, oh. São Paulo, assim, era absurdo aquilo, o que Deus começou a fazer através daqueles.

A narrativa de Glauco é permeada de entrelinhas. As visitas que fez à Renascer aconteceram ainda na sua adolescência, muito antes do período que relata ter se afastado da igreja. Sob o jugo da autoridade familiar, sua participação nesta Igreja foi limitada, pois seus pais e avós desconfiavam da seriedade da mesma. Por que, então, Glauco não fazia como sua família? Porque se encantava com a Renascer? À luz dos caminhos que seguiu em sua vida, não seria equivocado entender que sua admiração pela Renascer não se dava apenas pela *restauração* que a Igreja realizava na vida daqueles jovens, segundo ele, “afundados em drogas”. A própria possibilidade de articulação entre a vida cristã familiar e a sociabilidade e lazer juvenis dos quais muito provavelmente era alijado, devia atrair Glauco. Sua fala sugere um período de distanciamento familiar que coincide com o afastamento da Igreja. Sugestão reforçada por sua afirmação de que não devemos condenar os pais, uma vez que muitos agem errado com as melhores intenções, mas com falta de oportunidades. A possível cicatriz de um ressentimento curado. Como remédio para esta ferida, a Bola de Neve. Esta igreja permite a Glauco, assim, a *restauração* de sua família, o reencontro com sua biografia, rompida com a imersão nas desventuras da vida juvenil que foi encontrar longe de casa e da igreja de origem.

Tendo se transformado, muitos anos depois, em um daqueles jovens *afundados* em drogas, encontra a BNC, um dos ministérios da Renascer que realizava o trabalho com jovens. Tem, ali, a oportunidade de integrar-se a uma nova comunidade e passar a *caminhar* com aqueles *irmãos* que, dessa vez compartilham com ele o interesses da juventude que buscara: a música, o surf, a diversão. Ali, retoma o controle de sua vida através do *propósito* de Deus para ela. É assim que vai à Ilha do mel buscar retornar à igreja o que ela proporcionou em sua vida, mas também buscando reconciliar seu chamado com a vida que escolheu. Ele não deixa de surfar, é preciso lembrar. Quando *amadurece*, parte para a construção da igreja em Paranaguá. A expansão da BNC ocorre com a fusão desta com a própria trajetória de Glauco, com sua *caminhada*.

Em Paranaguá, cada vez mais, constitui-se como um *self* orientado ao outro, pelo qual se sente crescentemente responsável. A *missão* do pastorado, internalizada como *propósito de Deus*, não se realiza da noite para o dia. Como vimos, ela se inicia com a constituição de uma turma, expressão que prefere usar em lugar da *galera*, utilizada pelos dois entrevistados que apresentarei adiante. Seu papel, inicialmente, é o de constituir-se como centro gravitacional desse grupo de amigos, que parece ser a expressão característica da BNC para a comunidade dos "irmãos de fé". Sua posição hierárquica tornar-se-á mais visível quanto mais distante dessa forma inicial a comunidade se tornar. Quando, do púlpito, se lembrará, nostálgico, dos momentos seminais da igreja junto dos irmãos "das antigas", como Pedro.

3.3.2 Pedro

Da mesma forma que Glauco, Pedro inicia sua trajetória destacando a origem *cristã* de sua família. Falando sobre sua conversão, afirma:

Claro que eu tinha um pouco de base porque quando os meus pais casaram, eles casaram na igreja, né? Os meus pais casaram na igreja, vamos dizer assim, eram pessoas tementes, pessoas bem fieis, assim. Procuravam viver realmente conforme aquilo que era falado, que era

pregado, assim. Pelo menos na cabeça deles eles estavam fazendo a coisa certa, né? ¹¹⁵

Quando jovens, seus pais frequentam uma igreja cristã “que não tinha nome”, na cidade de Paranaguá. Contudo, diferentemente do pastor, a família de Pedro experimenta o afastamento da *Igreja* ainda dentro do ambiente familiar.

Aí, quando eu tinha 5, minha irmã tinha 6, e a outra irmã acho que tinha 3, 2 anos, os meus pais, digamos assim, se desviaram, né?

Corrigindo-se, ele afirma que, a princípio, não se tratou de um “desvio” e sim de um “afastamento”. Diferencia um e outro, respectivamente, como o abandono “das práticas, dos entendimentos” cristãos; do simples distanciamento do ato congregacional. No entanto, um tende a levar ao outro, o ato de congregar é visto como fundamental para a manutenção das *práticas*: “querendo ou não, se você não tá congregando... aquilo [congregar] é algo que tá te reforçando”. A despeito até mesmo das orações, o caminho do afastado tende a se separar dos *irmãos*. “Claro, aqui em casa eles buscaram, eles oraram, buscaram em oração... mas não é a mesma coisa que você também, às vezes, estar ali. É um algo a mais, ali, né? Então aquilo foi se esfriando, se esfriando, se esfriando...”. Pedro narra este progressivo desvio não apenas como elementos das biografias de seus pais, mas também da própria biografia, à medida que ele e suas irmãs são diretamente afetados pelas escolhas dos pais. O *desvio* é marcado pela deterioração das relações familiares, consequência do uso de álcool e drogas.

...e daí, cara, nosso relacionamento familiar aqui em casa, eu creio, devido a isso, assim, pô, [foi] de mau a pior, de mau a pior. E quando... aí meus pais começaram a usar muita droga, muita droga, muita droga. Só não chegaram no crack.

A trajetória que vai do *afastamento* ao *desvio*, com o uso de *drogas* e a precarização nas relações familiares leva, na fala de Pedro, à destruição dos próprios sujeitos, no caso, seus pais.

¹¹⁵ Este e os demais trechos de falas de Glauco citadas neste item referem-se à entrevista por ele concedida a mim em 17/12/2012.

Aí eu já tava, tipo, com uns 9 anos, ali. Aí meus pais trancavam a gente em casa, dá-lhe droga. Saída, pá. Aí altas paradas foram acontecendo, cara. A minha mãe ficou dois anos com depressão, de tanta cocaína. O médico falou que ela tava perdendo a sanidade mental, tava ficando louca, tava comendo areia. Meu pai, vamos dizer assim, né, teve dois livramentos de morte. De batida de carro. A minha tia, aqui em cima, teve uma overdose.

O episódio da overdose da tia marca, então, o ápice do afastamento, a proximidade com o fim absoluto, desenganada pelos médicos, que previam uma parada cardíaca fatal em poucos minutos. Nesse momento de crise, os pais de Pedro juntam-se aos avós, também cristãos, e passam a orar intensamente, pedindo pela vida em risco iminente. Deus, então, atende os pedidos. É o início de um movimento de retorno.

Aí a minha tia não... pô, eu creio que sim, foi uma resposta da oração, assim. Eu creio que por mais que Deus saiba o jeito que a gente tá, mas vê que se realmente houve um arrependimento, Ele.... Não foi conforme os médicos falaram, né? Graças a Deus.

Da mesma forma como o *desvio* é visto de forma progressiva, iniciando-se com o *afastamento*, podemos entender que o retorno, igualmente, se dá inicialmente com uma *reaproximação*, também, contudo, lenta e gradual. Mesmo com a recuperação da tia de Pedro, foi só após a segunda experiência de grave acidente automobilístico que seu pai veio a *repensar* sua vida: “Pô, o que que eu tô fazendo da minha vida, olha os meus filhos...”. Torna-se, então, o primeiro da família a *voltar*. O retorno, contudo, não se dá na igreja de origem, mas na [Igreja Batista] Betel, onde passa dois anos, pedindo perdão pelos seus erros, *orando* por sua família e chorando.

O período de *desvio* dos pais, contudo, incide sobre a formação dos filhos, na narrativa de Pedro. Este é o motivo pelo qual, mesmo tendo retornado à igreja, seu pai continuou em sofrimento: seus atos reverberavam e sua regeneração não estaria completa sem a *restauração* de toda a sua família.

Porque minha irmã, com treze anos, já tava, tipo, fumando. Pô, hoje em dia posso não ser, mas, pô, tava fumando maconha. Eu era uma pessoa extremamente revoltada. Eu morava dentro de casa e não falava com meu pai. Eu fiquei quase um ano sem falar com a minha irmã mais nova quando eu soube que ela começou a namorar.

Aquilo que é frequentemente visto como sinais iniciais da “rebeldia juvenil”, os pequenos desvios do comportamento normativo na vida adolescente, como fumar e namorar em sigilo, são entendidos como consequência do descontrole da juventude, talvez tardia, dos próprios pais *desviados*.

A família começa a se *restaurar* quando, após promessa feita por ocasião do sumiço do cachorro da família, a mãe de Pedro retorna para a *Igreja*. Ela, contudo, deseja voltar para a igreja de origem (“sem nome”), enquanto seu marido frequentava a Betel. “Mas só que eles já saíram de lá por não saber conviver, e quando meu pai voltou, não voltou pra lá, né? Porque quando o meu pai voltou, ele não ia ter força pra voltar a viver assim, né?”. A fala de Pedro indica uma inadequação inicial no convívio com os *irmãos* desta primeira igreja, inadequação que teria culminado como *afastamento* do casal. Não fica clara a natureza desta inadequação, mas a narrativa dá pistas de uma questão comportamental, pois aponta uma posterior dificuldade em viver *assim*. Não obstante, a mãe de Pedro insiste para que, com o marido, voltem para esta igreja. “Aí meu pai ‘pooooo... mas, não, por você eu volto’. Aí voltaram.”. Pouco tempo depois, foram seguidos pela irmã caçula do casal. É importante destacar como o momento em que os filhos escolhem frequentar a *Igreja* e, presume-se, *aceitam Jesus*, é expresso como um *voltar*, ainda que a princípio, os *desviados* tenham sido os pais.

A conversão de Pedro, ou sua *volta*, era esperada por seus pais, que, contudo, acreditavam que ocorreria por último, ou seja, após a *volta* de sua irmã mais velha, por ser considerado, dos três, o “piorzinho”. Seus pais foram pegos de surpresa, portanto, quando Pedro converteu-se à Bola de Neve Church ainda antes de sua irmã e tendo sido ele, pelo contrário, o articulador da conversão desta.

Ao falar sobre a sua própria conversão, Pedro muda o registro da fala. A família perde temporariamente a centralidade e a narrativa passa a girar em torno da prática do *skate*. O entrevistado entende que sua formação durante o período de *desvio* dos pais provocou uma espécie de alienação com relação aos genitores que o tornaram uma pessoa “revoltada” e solitária. O *skate*, então, entra em sua vida e passa a ocupar o centro de toda a sua atenção.

Ah, então, cara, a minha conversão, cara... A minha vida era andar de skate, né, cara? Skate, skate, skate, skate, queria chegar no profissionalismo. Eu dedicava totalmente a minha vida ao skate, não

cuidava de mais nenhuma outra área da minha vida. Educação, vamos dizer assim, política muito menos. Nem a minha família. A minha vida era andar de skate, total. Só pensava nisso, me alimentava disso, é vídeo, é revista, só skate, né?

Após concluir os estudos do ensino médio, cursado em bom colégio particular, Pedro decide não fazer faculdade. Embora fosse trabalhar, toda a sua dedicação estava voltada para a prática do *skate*, sempre com vistas à profissionalização no esporte. Ele lembra que até mesmo seu relacionamento com as meninas ficava em segundo plano, fazendo com que seus amigos *no mundo* “zoassem demais” com ele, pois não conseguia manter-se mais do que três dias com alguém. Assim que vislumbrava que estar com uma menina por tempo prolongado pudesse de alguma forma atrapalhar o *skate*, interrompia a relação. Afinal, ele “comia *skate*”. E foi através dele que Pedro conheceu a Bola de Neve Church.

Quando ia participar de eventos de *skate* em Curitiba, costumava ficar na casa de um grande amigo, também skatista, que “sempre teve uma base familiar cristã”. Certo dia, este amigo o convidou para conhecer a Bola de Neve Church, ainda em seu começo na cidade de Curitiba, quando era carinhosamente chamada de “bolinha”, pois ocupava um pequeno espaço.

Então ele pegou, uma vez que eu fui num campeonato em Curitiba ele falou: ‘Ei, vamos na igreja? É uma igreja bem massa porque toca uns reggae, e pá, pá, pá’. E eu como, querendo ou não, tinha um pouquinho dessa base, né? Não tinha aquela rejeição, mas não fedia nem cheirava, assim. E aí eu peguei e ‘ah, vamos, né?’

Pedro atribui à sua “base” cristã não uma atração, mas uma não-rejeição, uma indiferença com relação a estar ou não em uma igreja. Contudo, ao proporcionar uma experiência diferente daquela que conhecia anteriormente, Pedro reavalia positivamente a BNC.

E eu fui lá e, pô, gostei, os caras começaram a tocar o reggae lá e, no meio, tinha um cara que era rapper, papapá, papapá, papapá, aí o pastor Bigardi, lá de Curitiba, ele é muito engraçado. (...) Bem jovem, bem, bem, o ano e o momento que a gente tá vivendo, assim. Consegue cativar bem, assim, mesmo. Eu gostei, mas também não tomei aquela decisão assim ‘meu, vou seguir’, não sei o que.

O reggae, estilo musical que já apreciava, o rapper e um pastor *jovem e engraçado*, carismático, o surpreendem positivamente. Ainda não era o bastante, porém, para conquista-lo. Posteriormente, através do mesmo amigo, fez outra visita, quando o *bola* já estava em outro lugar, oportunidade em que gostou ainda mais. Foi, contudo, preciso que passasse por uma experiência pessoal para que sua aproximação se realizasse. Ela viria em outro campeonato de skate, tempos depois.

Pedro afirma que “tinha um skate legal”, ou seja, era bom na prática do skate, especialmente nos treinamentos, mas durante as competições ficava nervoso e acabava errando as manobras que costumava executar. Então, por ocasião deste campeonato, aquele seu amigo que o apresentara à Bola de Neve Church, mesmo não estando muito *firme* na igreja, lhe dá uma sugestão.

Aí, nesse dia, cara, esse meu amigo começou a tentar falar algumas coisas de Deus, de Jesus, mas aquilo, você não dá muita bola, não é do teu papo, não sei o quê. Ele falou, ‘pô, cara, você anda bem, né, cara, faz uma oração ali, antes, cara. Pede pra Deus, ali, que te ajude, pra você ficar calmo, você dar o teu rolê legal’. Pô, e aquilo entrou legal, assim, acho que foi meio aceitar.

Aceita a proposta e, desajeitado e envergonhado, antes de entrar na pista vai para um “cantinho” onde, sem saber exatamente como, faz uma oração: “Pô, Deus, me ajuda aí, né? Pra, andar legal aí”. Nesse dia consegue sua melhor apresentação, acertando quase todas as manobras, “tão leve, tão sossegado, sem aquela preocupação, assim, aquela afobação”. Entusiasmado, naquela noite Pedro estava ansioso para aproveitar a festa do evento e fala com o amigo: “Meu, à noite vamos pra balada, né? Pá, tomar um monte, não sei o quê, e curtir, pegar umas minas...”. À noite, contudo, seu amigo o surpreende, afirmando que não iria para a festa, mas sim à igreja, “àquela lá, a Bola de Neve”. Pedro insiste, mas, decepcionado, Pedro aceita ir à igreja para não fazer desfeita com o amigo e anfitrião.

Aí eu fui pra igreja, lá. Aí o bola tava nesse mesmo lugar grande, só que com muitas pessoas, já, uma galera. Daí eu falei, meu, nem parecia que era uma igreja, assim. Falei, ‘cara, isso aqui não é uma igreja, cara. Isso aqui é o bola, que a gente foi?’ Ele falou, ‘é, cara’. Aí fiquei meio admirado, assim, aí começou o louvor. Aí, querendo ou não, eu já tava alegre, assim. Pô, o louvor, aquilo, pô, mexeu comigo, assim, eu senti, né? Aí veio a palavra, gostei bastante. Aí beleza. Fomos embora, dormimos.

Animado com o bom desempenho durante o dia e admirado com a transformação da igreja, Pedro é *mexido* pelo *louvor* e pela *palavra*. O resultado das eliminatórias seria no dia seguinte. Chegando à pista, antes de os resultados saírem, é convidado a descer um “corrimão” grande, quando então seria fotografado para uma revista especializada. Na descida, contudo, Pedro lesiona gravemente o tornozelo. Machucado, volta para o campeonato para ver os resultados: ficou em décimo primeiro, sendo que os dez melhores passariam para as finais. Como não poderia competir, se tivesse se classificado, sua decepção seria maior, afirma.

Voltando para casa, Pedro se depara com a realidade: sua prática de *skate* estava comprometida, bem como toda a sua vida. É quando, no silêncio do quarto, volta a orar e fala “Deus, eu sei que eu não vou voltar a andar de skate tão cedo, se eu voltar, né? Então quero abrir meu coração...”. Passa uma semana em casa, orando diariamente, *se entregando*, ainda sem falar com pais e irmãs. Aceita Jesus sozinho, sem chamado ou apelo de qualquer pastor e ignorando seus familiares. A crise que leva à sua conversão é precedida pela experiência de sua melhor apresentação, experiência esta atribuída à oração realizada na pista. Pedro entende, contudo, que não só o sucesso, mas também o fracasso daquele dia devem-se à ação de Deus. Afirma que só após a lesão passou a “cuidar das outras áreas” da sua vida, como os estudos, família e a própria fé. Por isso entende que esta foi “inspirada por Deus” pois o skate era algo que precisava ser tirado do seu coração para que outra pudesse entrar. Passa, contudo, um mês ainda em dilema, orando mas saindo nos finais de semana, cada vez com menos prazer, até que, afirma, “meus olhos se abriram e viram realmente a pensar que aquilo não era bom pra mim”. Ao fim deste mês, recebe de seu amigo a notícia de que a BNC estava chegando a Paranaguá.

Passa a frequentar as reuniões da igreja, estando presente já desde a primeira. No início, contudo, resiste à sociabilidade com os *irmãos*.

E nesses primeiros dias eu não falava com ninguém dentro da igreja, até porque é aquilo, né? Você tá se abrindo, ainda, também, né? Assim, você tá conhecendo, você dá os passos bem devagar. Então terminava os cultos lá, eu ia embora. Só entrava, terminava os cultos, ia embora. Acho que fiquei um mês, um mês e pouquinho assim. Aí os irmãos, ali, tentando ter essa

proximidade, querendo falar, querendo chamar pra estar junto, não sei o que.

Gradualmente Pedro vai transformando seu comportamento, volta a falar com a família. O fundamental, neste momento, foi o estabelecimento de novas amizades, agora dentro da igreja. Pedro menciona uma amiga que lhe foi “abrindo os olhos”. Como as reuniões em Paranaguá eram quinzenais, Pedro passa a frequentar a BNC de Curitiba, para “estar na igreja, lá, ficar junto”. Em Paranaguá, passa a circular pelas igrejas evangélicas “para estar se alimentando das coisas de Deus”, num movimento similar ao descrito por Glauco. Ao mesmo tempo, afasta-se das antigas amizades.

Mas era aquilo, como era a cada 15 dias, então não tinha um contato, assim, eu não tinha ninguém pra conversar, pra andar junto nessa mesma linha. Porque os meus amigos, falei, “meu... se eu voltar a andar com eles, eu sei que eu não estou preparado, é rapidinho”. Então eu optei por ficar separado um pouco, né?

Fica claro na fala de Pedro como a *caminhada* não diz respeito à vida do indivíduo, mas também ao grupo. O *caminhar* é frequentemente colocado como ato coletivo: caminha-se junto. Da mesma forma como seus pais começaram a *desviar-se afastando-se* do convívio comum com os *irmãos* da igreja que frequentavam, Pedro entende que sua *caminhada* precisa ser acompanhada por pessoas com quem “andar junto, nesta mesma linha”.

Durante seu movimento de *volta*, seus pais insistem para que passe a frequentar a mesma igreja que eles, mas Pedro se recusa e eles o “respeitaram”. Ainda assim, mantiveram-se vigilantes. Afirmavam que “pelo termo, ‘Bola de Neve’, eles ficaram um bom tempo indo lá pra conferir, vamos dizer assim, ‘Será que isso aí...’, pra ver se [a igreja estava] dentro dos princípios, assim, dos mandamentos”. Com o passar do tempo, o *bola* ganha a confiança de seu pai, que chega, inclusive a participar do *louvor*, tocando violão. Foi sob seu aconselhamento que também Pedro passa a integrar o *louvor*. Inicialmente tímido, relutante em tocar nas reuniões, seu pai o convence a usar o “talento que Deus o deu” para “fazer a obra d’Ele”.

Com o passar do tempo, sua participação aumenta. Em seu relato, destaca o fato de, no começo a igreja não ser organizada em ministérios, pela pequena quantidade de pessoas envolvidas. Passa a destacar, então, todas as atividades que

realiza e os atuais ministérios equivalentes, como a zeladoria (posto que chegava cedo às reuniões para organizar e limpar o local), intercessão (pois orava pedindo a intercessão de Deus na reunião, para que esta fosse expressão da “Sua vontade”), e Boas-Vindas (quando começa a recepcionar as novas pessoas que vão chegando. “Então fazia de tudo. Até que chegou um ponto e começou a crescer, começaram a... comecei a linkar as pessoas e aí fiquei mais com o louvor, assim”).

Para Pedro, sua lesão e sua conversão, entendidas quase como um único evento, transformam, contudo, toda a sua vida. Como dito, meu interlocutor entende que seu excessivo interesse no skate era negativo. Quando se converte, ou seja, quando abre seu coração para uma nova *área*, a espiritual, as demais *áreas*, até então negligenciadas.

Eu creio que essa área da minha vida é a área que abre os meus olhos pra entender cada área e corrigir cada área, e a rever, examinar como que eu tô construindo, de que maneira eu tô construindo, entendeu? Eu trago, que nem eu falei, o mérito, a honra a essa área espiritual, assim, entendeu? Que é onde me abre os olhos e me faz eu me rever.

Como foi Deus, através de sua intervenção, que *abriu os olhos* de Pedro para sua própria vida, é dele o *mérito* por tudo o que nela ocorre. O balanço entre as áreas, contudo, nem sempre é fácil. Como o avanço na *área* espiritual, acontece concomitante o avanço na *caminhada* com os *irmãos*, ou seja, no compartilhar tempo e espaço com estes nas atividades da igreja, esta *área* pode acabar levando, como ocorria com o *skate*, à negligência às demais *áreas*.

Por muito tempo eu cuidei, também, eu caí num outro erro cuidando só dessa área. E eu creio que essa própria área me mostrou que não era pra cuidar só disso, entendeu? Porque a Bíblia fala, tipo, vamos dizer assim, “busque primeiro o reino de Deus e sua justiça”, né? Não tá falando “busque somente isso, né?”. Busque primeiramente isso né? Vamos dizer, acorde, busque isso e depois vá fazer as outras coisas. Então a gente tem aprendido a balancear cada área da minha vida.

Assim, seguindo o que entende ter sido uma orientação vinda de Deus, retoma os estudos. Entra em uma faculdade em uma cidade próxima, para onde passa a deslocar-se diariamente, o que o leva a reduzir sua participação nas atividades da igreja. Sua frequência a um ambiente universitário o levaram a aprofundar-se em seus estudos bíblicos, uma vez que sentia-se diante das

perguntas para as quais inicialmente não tinha respostas. Pedro tem conseguido equilibrar as *áreas*. Fez vários cursos de liderança na igreja, mantém sua participação no grupo de louvor e, nos cinco anos de igreja, subiu algumas vezes ao púlpito, a convite do pastor.

3.3.3 *Lúcio*

Lúcio nasceu em uma pequena cidade no litoral do Paraná, distante cerca de 50 quilômetros de Paranaguá. Quando ainda era bebê de colo, seus pais separaram-se e, pouco depois, sua mãe passa a se relacionar com outro homem, com quem acabou ficando até os dias de hoje. Lúcio atribui a essa condição familiar uma espécie de incompletude em sua formação inicial.

Então tive assim... eu não tive, assim, eu tive uma referência de pai, mas não como um pai amoroso, assim, sabe? Um pai que nunca deixou faltar nada, que me tratou, meu, nunca, vamos dizer, até acho que muito liberal demais, acho que até pela questão de... ah, ter a figura do padrasto sempre ruim, sabe? Acho que ele até evitou isso, sabe? Então eu tive muita liberdade, assim, vamos dizer.¹¹⁶

Sua narrativa, como a dos demais, começa, portanto, na configuração de seu ambiente familiar. Esforça-se para expor com precisão o que, em relação com seu padrasto, lhe trouxe impacto em sua vida adulta. Vai buscar nas ausências, e não nas atitudes, este impacto: era dedicado, mas não um *pai amoroso* que, com medo de parecer mau, não lhe impunha limites. Este início é importante pois, mais adiante, sua própria condição de pai e as incongruências de uma juventude algo extemporânea ocuparão papel importante em sua (re)conversão.

Inicialmente católica pouco “praticante” (lembra-se de ter ido a apenas uma missa, nesse período), sua família começa a converter-se com seu irmão mais velho. Este, posteriormente, *levou* a sua mãe e o seu irmão mais novo. Em sua fala, não deixa claro qual sua posição no momento da conversão de sua família, afirma apenas ter sido o último a entrar para a *Igreja*, e não através de seu irmão.

Aos 14 anos, começa a frequentar Paranaguá para fazer um curso de inglês e passa a “conhecer pessoas diferentes, uma cultura diferente”, que, neste caso,

¹¹⁶ Este e os demais trechos de falas de Glauco citadas neste item referem-se à entrevista por ele concedida a mim em 05/10/2012.

refere-se a um ambiente relativamente mais urbano, como é a cidade de Paranaguá, em contraste com sua cidade natal Ihe oferecia. Nesta época, precisou enfrentar a timidez que o atrapalhava em sua vida social. Já habituado à cidade, após concluir o curso de inglês, com cerca de 18 ou 19 anos, começa a namorar uma menina evangélica. É só então que entra para uma igreja.

Aí comecei a namorar uma menina aqui em Paranaguá que logo casei, né, com ela. E ela era evangélica. E eu ainda não, na época, assim, tipo, vamos dizer, quando eu conheci ela, eu não era assim, sabe? Tipo, não queria. Aí, a princípio, tipo, depois de um tempo que eu tava namorando ela, a mãe dela me colocou na parede, assim, tá ligado? Falou assim, “oh, ou você vai pra igreja ou não vai ter mais nada”. Aí, pô, falei... aí, gostava da menina, sabe como que é, né, o cara apaixonado... Falei “não, tem que dar um jeito de virar crente, né?”

Sua narrativa, contudo, constrói-se em torno da não-espontaneidade que afirma ter marcado sua conversão. Querendo manter seu relacionamento com a menina de quem gostava, *deu um jeito de virar crente*. Nesse momento ocorre a seu irmão que, a esta altura, já realizava o *discipulado*, “dava os ensinamentos”, e, na sequência, batiza-se nas águas, passando a frequentar a Assembleia de Deus. Entretanto, afirma que nesse momento não se interessava em ler *a palavra* e “ia muito com a cabeça dos outros”, naquilo que identifica como um comportamento *religioso*. “Então aí eu me batizei, e ‘pronto’, né, imaginei. ‘Agora eu sou crente’, né?”

Em seguida, passa a narrar as dificuldades por que passa no início de sua vida adulta. Vida que, insinua, inicia-se precocemente, pois casa-se logo depois de começar a namorar. Na busca por uma colocação profissional, faz cursos e procura vagas de trabalho em diversas empresas. Seu primeiro emprego vem através da mediação de Deus e da igreja. Passa a frequentar a *consagração* de terça pela manhã e um dia decide enfrentar a timidez e cantar um *louvor*. Um *irmão* da igreja, então, *profetiza* sobre aquela atitude e, um mês depois, consegue seu primeiro emprego. A partir dali, afirma, jamais voltou a ficar desempregado. Este momento sinaliza uma mudança em sua relação com Deus.

Eu fiz um propósito com Deus, assim, né? Tipo, não entendia muita coisa assim, né? Não tinha muito... Mas eu acredito que Deus, como a palavra diz, Deus vê o coração, né? Então Deus viu meu coração, que eu tava de coração puro, assim, diante dele, né? Pedindo um emprego. Eu cria que ele podia me dar.

Como Pedro, a narrativa de sua aproximação com Deus é lenta, tímida, mas, sobretudo, marcada, por um lado, pela ignorância e, por outro, pelo *coração puro*.

Rapidamente as coisas começam a acontecer, “tipo, Deus abriu mesmo, escancarou as portas pra mim”, e logo sua mulher engravida. Descreve o esforço por que passa nesse momento, chegando a trabalhar em três empregos para sustentar a família em construção. É este mesmo esforço, contudo, que acabar por destruí-la. Lúcio afirma que “não soube administrar o momento” em que vivia. Deixou de frequentar a igreja e mal tinha tempo de ver sua mulher. Pela internet, passa então a conhecer outras meninas.

Eu comecei a me afastar e ficar cada vez mais duro, assim, de coração. E o pecado pra mim já começou a fazer parte, assim, sabe? Como mentira... e outras coisas, assim, sabe? E como eu não soube tratar, eu vejo, assim, todas essas coisas que estavam acontecendo. Que logo iam passar, sabe? Só que eu busquei uma válvula de escape de tudo isso, assim.

Em pouco tempo, seu relacionamento com sua esposa se deteriora. Lúcio descreve este processo como a fragmentação da sua pessoa. Em vez de assumir exclusivamente o papel de pai de família, assume uma identidade múltipla, contextual.

E fui caindo cada vez mais, cada vez mais, até um ponto em que aí eu já conhecia outras pessoas, fui conhecendo outras pessoas e tal. Aí chegou um ponto em que eu não consegui mais, assim, sabe, segurar tudo aquilo porque tava me fazendo mal, sabe? Eu era duas pessoas. Até mais pessoas, eu acho. Porque no trabalho eu era uma pessoa, aí com minha esposa eu era uma pessoa, com minha família eu era uma pessoa diferente, aí, com meus amigos eu era uma pessoa diferente. Aí, [com] a outra mulher que eu tinha, [eu] era uma pessoa diferente.

Para Lúcio, esta condição gerava sofrimento, pois percebia uma inadequação entre suas práticas e sua consciência. Quando seu filho tinha pouco mais de um ano, após desentendimentos, rompe com a mulher. Neste momento, afirma, “eu desandei de vez”. Em cerca de um ano, rompe os vínculos com a família e, quando se dá conta, já habita uma “zona”. Seu problema era “mulher”, uma vez que foi criado no que considera um ambiente “antialcoolismo”, pois este foi o motivo da separação de seus pais na sua primeira infância, e tampouco usara drogas. A

mudança de cidade e o casamento precoce parecem tê-lo levado a assumir um papel para o qual não se sentia plenamente apto. Ao mesmo tempo, a condição de convertido, mesmo que *descomprometido*, o impedia de sentir-se confortável na situação em que passa a viver. Seus dilemas morais não desaparecem. É quando seu afastamento chega no ápice e começa a regredir. Conta como, na “zona” em que estava, põe para tocar na *jukebox* uma música, que considera a ser a única religiosa do aparelho, do grupo evangélico “Rosa de Saron”.

[...] e ele falava bem assim, cara: ‘Mesmo fraco, em pedaços, eu prefiro te dizer ‘obrigado por estar aqui’’. Aí, numa parte da letra ele diz assim “renasceu em mim a força da cruz”, tá ligado? E aí, aquela letra daquela música, pô, eu fiquei meditando, assim, cara... Sabe? Em tudo que eu tinha passado, tudo que aconteceu na minha vida, de quando eu tinha, vamos dizer, uma família perfeita, né?

Nesta noite, chora e toma a resolução: “preciso dar um jeito nisso, mas, assim, radicalmente”. No dia seguinte, abandona o lugar onde estava vivendo com essa outra pessoa. Entra em contato com um tio, membro da AD, fala que estava em dificuldades e pede para que o hospede por um tempo. “E nesse tempo que eu fiquei na casa do meu tipo foi um tempo de reflexão, assim, fui mudando aos poucos, aí falei ‘pô, preciso de uma igreja, né, cara?’”. Lúcio afirma que a mudança para a casa do tio não o fez romper com a vida que vinha levando, “gostando das mesmas coisas” que gostava. Contudo, era um ambiente diferente e, pra ele, isso era um bom começo. Sentia, contudo, que para efetivar sua mudança, precisava frequentar uma igreja. Ele já conhecia a BNC, especialmente da web radio que ouvia com frequência. Através de colegas de trabalho, passa a visitar a igreja de Paranaguá.

[...] tipo, [era a] primeira vez que eu tinha voltado a escutar um culto depois de tudo que eu passei, então foi um momento muito marcante, assim. Sabe? Porque eu acredito que foi a minha volta, assim. Eu ouvi, tipo, Deus falar assim ‘eu te perdoo pelo que você fez’. É... E aí eu... meu, foi um dia que eu me emocionei muito, e tal. E foi o dia em que eu comecei a voltar pro caminho, assim.

Seu retorno, portanto, é progressivo e passa pela tomada de posição.

Cara, a pior coisa é o cara viver na igreja e em cima do muro, sabe? Eh, o cara não vai pra lugar nenhum, na verdade. Ele tá se enganando,

entendeu? E, tipo, não cresce, é, tipo, uma parada muito louca, que tem em muitas igrejas, assim. Pessoas que querem viver a sua vida e querem ir na igreja como uma religião, entendeu? Ir lá, se sentir mais leve, purificado, e sair praticar as mesmas coisas, que você sempre quis, assim, saciar a carne, né, com essas coisas.

Durante a festa da passagem deste ano, em que estava com sua família, Deus lhe questionou: "e você vai ficar esse ano na mesma situação, na mesma vida?". Decide, finalmente, tomar uma decisão. Entendia que as reaproximações que fizera eram parciais, não correspondiam à totalidade de sua vida.

Aí, dentro de mim, eu falei assim 'cara, eu vou mergulhar de cabeça nisso, como nunca antes', sabe... 'eu vou realmente, eh, tipo, confiar toda a minha vida no que diz a palavra de Deus e buscar conhecer mais a Deus'. E então eu creio que a minha conversão real foi naquele dia. Tanto que a minha contagem, se você me perguntar 'quantos anos você tem de convertido?' eu vou falar daquela data em diante, entendeu? Então vai fazer 2 anos.

Lúcio não considera a sua "idade cristã" a data de seu batismo na AD, tampouco a data de seu *retorno à Igreja*, no caso, a BNC, e sim a data em que decide entregar-se totalmente, "mergulhar de cabeça". Lúcio evita estabelecer uma relação entre as diferentes posturas e as diferentes igrejas. Para ele, a diferença está na própria pessoa, no "novo nascimento" que não havia ocorrido anteriormente, mesmo sendo membro de uma igreja.

Mas eu não vejo problema na igreja, entendeu? Na AD. Mas sim em mim, no meu novo nascimento. Não tinha havido isso antes, entendeu? Não tem a ver com ministério, com igreja, mas sim com a minha atitude, com a minha fé, com a minha relação diante de Deus.

No contexto geral de sua narrativa, contudo, fica patente uma distinção entre os *chamados* das diferentes igrejas. Nem todas oferecem a mesma oportunidade de uma pessoa "mergulhar de cabeça". "Tem igreja em que você sempre vai ser membro. No Bola de Neve, hoje, eu sou chamado como pastor, já", afirma. Mais adiante, diz que "o ministério Bola de Neve é novo, tem uns 10, 12 anos e cresceu muito rápido. E como foi focalizado no pessoal jovem, foi muita gente apaixonada por Jesus". Estas pessoas, pela condição de *apaixonados*, são potenciais líderes.

Acho que essa é a primeira e principal coisa que precisa pra que algo grande aconteça, entendeu? Aí, o que que acontece... esses jovens, que,

vamos dizer, há 10 anos tinham 20 anos, hoje tão com 30. E o que que acontece? Esses jovens ganharam os pais, entendeu?

Ganhar os pais, ou seja, convertê-los. Idealmente a igreja se pensa assim, composta por pessoas vindas de lares a serem *ganhos*. Muito frequentemente, como temos visto, contudo, a realidade é o oposto. Ainda assim, o ideal da liderança, do convertido que tem a missão de transformar o mundo permanece. Com esse objetivo, a igreja trabalha a formação destas novas lideranças. Esta formação atinge, ao mesmo tempo, os indivíduos, amadurecendo-os e a igreja, expandindo-a.

Então, visando esse amadurecimento e o crescimento da igreja, o Apóstolo Rina tá ministrando esse curso pra que haja crescimento, né, em termos de conhecimento da palavra de Deus, né, pros líderes, pra que mais igrejas sejam abertas, entendeu?

Quando questionado diretamente se o curso de formação de líderes objetiva esta expansão da Bola de Neve, a resposta foi que “este não é o foco, mas é uma coisa que vai acontecer”. Mais que uma simples “blindagem” da Igreja, entendo que a negativa refere-se à própria maneira como esta formação é entendida. Incidindo sobre a transformação pessoal, a formação de lideranças reverte-se em crescimento da *Igreja*, em seu sentido mais *latu*, à medida que aquele que aprofunda-se em seu *conhecimento* torna-se um *agente do reino*. Um líder não precisa, necessariamente, estar envolvido em uma célula de missão, como é o caso de Pedro que, no entanto, é visto como um bom evangelizador, com boa aceitação entre a “garotada”. Em muitos casos, contudo, a formação individual e o crescimento da igreja caminham juntos. É o caso de Lúcio.

Obedecendo ao que reconhece como um “chamado pastoral”, Lúcio, quando da entrevista, liderava há dois meses um trabalho missionário em sua cidade natal. Com reuniões quinzenais, a célula era, ainda, o que chama de “altar de adoração”, ou seja, tratava-se de um ou dois sujeitos tocando instrumentos musicais em um local público. Acompanhei uma noite deste trabalho. Em um sábado, Lúcio e um *irmão* da Bola de Neve de Paranaguá instalaram-se na praça principal da cidade e passaram a, ali, tocar em seus instrumentos musicais, respectivamente, um bongo e um violão, louvores da igreja. O objetivo era atrair pessoas, sobretudo jovens, que passassem pela praça na procura por opções de lazer. Meu interlocutor entende que

é seu *chamado* desenvolver este trabalho em sua cidade natal. Este *chamado*, contudo, articula-se com os planos de expansão da igreja, uma vez que a cidade ainda não conta com uma igreja da BNC. A ação de Lúcio na cidade, assim, é vista como a obediência a um chamado e a instalação de uma futura BNC na cidade, por ele liderada, será vista como uma consequência “natural” do trabalho realizado que, por sua vez, é a concretização dos propósitos de Deus para a sua vida, para sua cidade e para o mundo.

Para sua infelicidade, naquele dia ninguém mais apareceu, além dos dois, do pesquisador e sua esposa. Constrangido, buscava explicações para o que poderia ser visto como insucesso: a prematuridade do *trabalho*, ainda inicial, o horário, a chuva. Lembrou de casos em que o trabalho de evangelização permanece assim, em estado embrionário, durante anos e anos. Estes casos, longe de serem vistos como fracassos, são mencionados como exemplos de fé que, conforme me dizia, não significa acreditar e sim, ter certeza. Voltei a receber o convite em outras oportunidades, mas nossos horários nunca coincidiram. Já imerso no processo de escrita, pude acompanhar, pelo *instagram*, rede social de compartilhamento de fotos, na internet, a imagem da célula de Lúcio. Sentados ao longo de uma calçada, os jovens sorriam para a câmera. Já formavam uma *galera*.

* * *

Neste capítulo, percorremos a Bola de Neve Church de Paranaguá desde a calçada, de frente para a rua, até o interior das trajetórias dos sujeitos, passando pelo ritual e pela pregação. O objetivo foi tentar mostrar a forma como todos estes elementos se articulam. Vimos como a alta participação dos membros nas atividades da igreja remete diretamente à constituição destes como sujeitos, pois a integração nas atividades da igreja não é visto como um dever perante a comunidade, mas como a persecução do próprio *propósito de Deus* para sua vida. Quanto mais se doa, menos nítida vai ficando a fronteira entre sujeito e igreja. Cada vez mais entra em cena a *persona* social. Esta *persona*, contudo, não dissolve os indivíduos em um conjunto de papéis e responsabilidades assumidas. Muitas vezes são essas responsabilidades que orbitam as idiossincrasias dos sujeitos, à medida que a transformação na vida destes que a BNC proporciona é de comportamento mas principalmente de sentido. Tal como atributos da juventude são incorporados e ressignificados, passando a apontar para uma forma específica de experiência

religiosa, os gostos, habilidades e competências dos sujeitos em suas vidas seculares passam a ser lidos como formas de direcionar-se ao sagrado, seja como *adoração*, seja como *obra*.

Quando acompanhei as primeiras reuniões da igreja na Ilha do Mel, pude perceber como *desenvolver o trabalho* ali implicava não apenas um ato de *doação*, mas a articulação desta com a possibilidade de estar em um lugar paradisíaco e surfar, inclusive para o próprio Glauco. Ali, os sujeitos estavam visivelmente vivenciando experiências de juventude e religiosa ao mesmo tempo e de forma indissociável. Isso significa que não era apenas uma oportunidade de lazer. Era a ressignificação desse lazer como um ato que o transcende e o inscreve nos planos de Deus. É um *alinhamento*. É a mesma operação que leva à formação de uma *galera* que, quando misturada a outras *galeras* seculares, esse pensa a partir de seu poder transformador pelo exemplo, a que me referi na introdução.

A relação entre conversão e biografias dos sujeitos, contudo, ultrapassa a reapropriação da juventude. Percebemos como, especialmente quando age sobre um grupo de pessoas com trânsito pelas igrejas evangélicas, a BNC oferece-se como um termo médio capaz de conciliar aquilo que era entendido como exclusivo da vida fora da igreja com a antiga confissão de fé. Ela permite a salvaguarda de uma individualidade ao mesmo tempo que a renovação dos laços familiares que, com os sujeitos *afastados* ou *desviados*, encontravam-se estremecidos. É significativo que os três entrevistados apresentem o momento de suas "retomadas" como ações tomadas em momentos de solidão. Solidão esta que o *retorno* à família e à *Igreja*, essa grande comunidade sem contornos físicos claros, tratará de acabar. Será mais uma *família restaurada*. Para estes sujeitos, a *caminhada* tem o sentido do aprendizado, do amadurecimento, o *entendimento*, que leva ao reconhecimento de uma condição supostamente anteriormente ignorada. Lúcio, como vimos, converteu-se para se casar, mas a experiência na igreja anterior era mecânica, não o levava à reflexão sobre sua própria condição de crente. Pedro, depois que *aceita Jesus*, integra-se à família evangélica à qual pertencia, mas onde se via como estranho. Glauco, com sua conversão, religa-se com o passado de adolescente evangélico que seu período de *desvio* dele afastou.

É como solução de continuidade entre o *mundo* e a *Igreja* que a BNC pretende se colocar. O avanço da *Igreja* sobre esse mundo é, pelo contraste, o meio

através do qual, entre jovens, a condição de *cristão* é reforçada. Ao mesmo tempo, é deixando o *mundo* penetrar a *Igreja*, emprestando seus símbolos à experiência religiosa que afirmam-se, entre cristãos, como jovens.

CONCLUSÃO

Costurando biografias

Uma análise sincrônica entre a forma do ritual, o conteúdo das ministrações e os depoimentos dos sujeitos torna mais claro o argumento que tenho defendido até aqui. A BNC-instituição esforça-se para construir-se como uma igreja *voltada para* jovens, adotando em seus templos a estética do surf e dos esportes radicais e em seus púlpitos o socioleto das culturas juvenis. Nesse esforço, ela distancia-se deliberadamente de uma imagem genérica de igreja evangélica na direção de uma imagem presumidamente mais “jovem” de igreja. Na BNC, porém, a juventude é mais que uma aparência desimportante. Ela é experiência vívida através da qual os sujeitos reconectam-se com a tradição evangélica. Tradição, contudo, experienciada de forma destradicionalizada, esvaziada de um sentido histórico-cultural. Remete-se muito mais ao passado remoto dos tempos bíblicos que ao passado próximo das gerações anteriores. Mas o que define a temporalidade pentecostal é justamente a continuidade dos tempos bíblicos, sua função mítica de presente contínuo. Não é, portanto, pensado como história. Assim, a BNC localiza-se a maior parte do tempo na passagem entre o presente e o futuro. A geração que está se formando e que fará prodígios. Centra-se no porvir pela união de dois caminhos: de um lado, a expectativa milenarista da volta de Cristo, do outro, a expectativa pré-figurativista do mundo de amanhã como obra dos jovens de hoje. Nesse sentido, é com muita dificuldade que se insere em uma linhagem de fé na perpetuação de uma memória coletiva, pois seu próprio surgimento como igreja se dá na ruptura com essa linhagem.

Essa ruptura, contudo, é parcial. Ela não constitui uma nova religião, mas uma nova igreja, um novo membro no *Corpo de Cristo*. Como parte desse corpo, ela está conectada com o resto dele. Conexão muito frequentemente estabelecida pela própria biografia dos sujeitos, vindos de outras igrejas. A experiência trazida dessas igrejas vai ajudando a compor a BNC, ainda que seja como negação. A adesão à BNC de jovens vindos de outras igrejas, é, portanto, sempre um ato, ao mesmo tempo, de submissão e de revolta. O sujeito que vem delas *desviado*, *corrompido* pelo mundo, está *reconhecendo seus erros*, mas também reconhecendo os erros da *Igreja* que, muito apegada a, como disse Glauco, “uma cultura herdada de avós, de

gerações”, desprezou os jovens e suas próprias culturas. Quando *retorna à Igreja*, então, é apenas com a condição de que essas culturas serão não apenas aceitas, mas elas próprias se tornarão os meios de adoração, ou seja, os caminhos pelos quais se reconectarão à tradição.

Essa reconexão em nenhum momento será mais visível que no ritual, pois este é a sua própria celebração. Assim, a despeito da centralidade do reggae na construção da imagem da igreja e, conseqüentemente, na atratividade desta dentro do campo religioso, no culto da BNC o ritmo tem papel bem delimitado: ele ocorre no começo, é a entrada, o elemento transitivo entre o *mundo* e a *igreja*. No culto, a experiência juvenil mediada pelo reggae é, portanto, nele inserida, passando a dele fazer parte para em seguida dar lugar ao louvor “propriamente dito”, ou seja, ao louvor que não carrega a marca da exterioridade e da juventude. No ápice emocional da cerimônia, a BNC deixa momentaneamente de lado a sua juventude e funde-se completamente com a *Igreja*. Como diz Hervieu-Léger, “a função do rito religioso é ligar a emoção coletiva que provoca a congregação comunitária à evocação controlada da cadeia da memória que justifica a própria existência da comunidade” (Hervieu-Léger, 1999: 70). O ritual é o momento de se redefinir como cristão, como evangélico, condições que a identidade de *jovem* pode, no dia-a-dia, ocultar.

Também por isso, nas pregações, o ideal do movimento, o ir de um lugar a outro, é a tônica geral. Não se pode estagnar, quem para agrada ao Diabo. Perseguir o propósito de Deus para a sua vida leva, no fim das contas, todo o tempo desta. Aceitar Jesus para livrar-se dos problemas com as drogas não é o suficiente, não é sustentável. Nas falas dos sujeitos, suas conversões não são colocadas como rupturas radicais, crises extremas que implodem um sujeito para dar vez a outro. A morte do velho homem parece não acontecer de forma fulminante e, possivelmente, nunca de forma definitiva. Por isso, mesmo de posse da palavra, no púlpito, depreciam-se, chamam-se de fracos, ofendem-se até mesmo de idiotas. Sinalizam, assim, que ainda há caminho a ser percorrido, pois o nascimento do novo homem é sempre parcial, inconcluso. É o porvir que está sempre no horizonte.

A ênfase na *atitude* demonstra uma noção antes vetorial (baseada no que desejam) que substancial (baseada no que fazem) da condição de fieis. Situação que reflete em parte o ideal wesleyano da *santificação* continuada, mas também o

da juventude como período individualmente formativo e socialmente transformador. A *vida em Cristo* é uma caminhada e um amadurecimento. A caminhada, contudo, não é solitária, ela se inscreve em um conjunto de relações sociais (caminha-se *com* os irmãos) que, por sua vez, retorna ao indivíduo fornecendo sentido para suas ações. A situação de uma experiência religiosa individualizante que leva à formação de coletivos foi comentada por Danièle Hervieu-Léger. Diz ela que

Em matéria religiosa, como em tudo o mais na vida social, o desenvolvimento do processo de pulverização individualista produz paradoxalmente a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. (Hervieu-Léger, 2008: 51)

Por isso a grande necessidade que Pedro sentiu de *estar junto* dos irmãos, a falta do *togetherness* que o fazia gastar quase todo seu salário em passagens para Curitiba, quando a igreja ainda engatinhava em Paranaguá. O pertencimento a uma nova comunidade que, ao nela se inscrever, vem substituir laços antigos, característico da conversão a uma nova religião, ali, assume a forma do fazer parte de uma nova *galera*. Essa forma de sociabilidade juvenil é marcada pela ocupação do ócio, seja através do lazer, seja através do que Paul Corrigan (1976) chama de “doing nothing”, e agora passa a ter o sentido religioso do *caminhar com*. Nela, o sujeito amadurece doando-se ao grupo. Nos momentos iniciais, essa doação conjunta assume a forma de um mutirão que quase toma contornos de uma troca agonística em que há disputa metafórica pela oportunidade de ajudar a construir algo. Posteriormente, com o *crescimento* dos sujeitos, o trabalho deixa de ser indiferenciado, especializa-se em ministérios, *amadurece*.

Nunca, porém, pode sair do horizonte a razão da entrega, o *agradar a Deus*, que é sempre entendido como uma *busca*, mais uma das inúmeras expressões utilizadas para transmitir o sentido de movimento e incompletude. Assim como Pedro atribui o *desvio* dos pais ao inicial *afastamento* do convívio com os *irmãos*, Lúcio cita a si próprio: para que consiga efetivar as transformações pretendidas em sua vida, “preciso de uma igreja”. A centralidade do convívio, entretanto, não pode aí nos levar a entender o sagrado como reificação do corpo social. Na BNC o sagrado é essencialmente individual e a *colaboração* funciona fornecendo sentido para o enfrentamento das *lutas* que encontram-se incrustadas nas biografias dos sujeitos.

Salvar a si é o primeiro passo (passo este sempre incompleto), o azeite extraído da primeira prensa. As prensas posteriores derramarão azeite sobre o mundo. Mas como interromper a sequência das contínuas extrações é iniciar o processo reversivo que acarretará na suspensão da própria salvação, o resultado é a formação de uma *geração* na qual, coordenadamente, cada sujeito persegue o *propósito de Deus* em sua vida. Por isso as lideranças esforçam-se para localizar fora da própria coletividade a sua razão de existir, a *igreja fora da igreja*. Paradoxalmente, é a voz da instituição que está a todo o momento reforçando a crítica ao dogma, à tradição, à religião.

Nos três casos aqui trazidos, podemos ver como a conversão está longe de ser um momento de ruptura. Ela é, pra Glauco, Lúcio, Pedro e muitos outros, um retorno. Em suas narrativas, a conversão surge como o momento da *restauração* das suas relações sociais, especialmente as familiares. Ela viabiliza o reencontro dos sujeitos com suas próprias biografias, que, da forma como entendem, estava sendo paralisada, desviada, bloqueada, por suas experiências de juventude fora da igreja. Essas experiências, podemos perceber, podem ser diversas. Glauco tinha no surf uma prática de lazer, mas ao mesmo tempo passou a consumir drogas; Pedro tinha no skate uma obsessão que o impedia de pensar nas outras *áreas* de sua vida; Lúcio casou-se e tornou-se pai precocemente, mas desconheceu sua condição e foi buscar aventuras sexuais da vida de solteiro que insinua não ter tido. Nos três casos, a conversão carrega um sentido de recuperação de trajetórias desviadas. Os três expressam a relação entre suas *caminhadas* e a participação na BNC de formas distintas. Glauco parece localizar o início de sua caminhada em sua infância; Pedro considera que sua entrada na BNC é uma *volta*, mas é só então que *aceita Jesus*; Lúcio, embora já batizado, afirma considerar seu *tempo de caminhada* apenas aquele em que passa a frequentar a BNC. Em comum, os três mobilizam suas experiências cristãs anteriores para compreenderem suas adesões à BNC.

Pode-se, nesse momento, questionar a noção de conversão aqui adotada. Sujeitos que já estiveram, com maior ou menor intensidade, envolvidos no meio evangélico podem ser considerados conversos, quando aderem a uma nova igreja? Em primeiro lugar, é preciso estar atento à dimensão reordenadora da biografia que tem a narrativa do testemunho, em cuja estrutura circular, como destaca Mafrá (2000), a revelação surge como princípio e fim. Nele, as biografias são colocadas

não de forma a singularizar a história dos sujeitos, mas, pelo contrário, para que se unifiquem em uma grande narrativa sobre a salvação. Caberia perguntar, por exemplo, como os mesmos sujeitos colocariam sua relação com a *Igreja* se entrevistados no momento em que estavam *desviados*. Suas falas sugerem, de forma mais ou menos direta, que a adesão à BNC implicou um processo de entrega semelhante ao exigido dos conversos pela primeira vez, caracterizando-se como, pelo menos, uma reconversão. Semelhança confirmada pelo ritual que, ao mesmo tempo em que as une estruturalmente como “altar call”, também diferencia *aceitação* e *retorno* em orações distintas. Ademais, vemos como, nas falas, a chegada à igreja é antecidida por um longo processo reflexivo de arrependimento e pelo início daquilo que entendem como retomada de suas trajetórias. Assim, os sujeitos pontuam o momento da *aceitação* como anterior à adesão à igreja, o que não exclui que, no ritual, repitam publicamente o ato de entrega.

Ainda que aplicada ao contexto de primeiras conversões, entendo que o conceito de “conversão minimalista” utilizado por Mafra (2000) pode ser útil na compreensão do processo aqui observado. Esta abordagem

apoia-se na hipótese de que o meio pentecostal tem aberto seu referencial simbólico para conviver com as nuances e ambiguidades normalmente associadas às buscas de mudança de comportamento (e de adesão a novas ou ampliação das redes de significado compartilhadas) cuja responsabilidade repousa sobre o próprio indivíduo. Como fica evidente em outros experimentos sociais de apoio à transformação de trajetórias traumáticas - alcoólicos, casais violentos, minorias oprimidas (Soares 1999) - a transformação individual não se faz de uma só vez, com a substituição de uma fonte de sentido por outra, mas exige um trabalho lento de reconstituição de referentes do passado e do presente da pessoa, que muitas vezes tem que lidar com categorias latentes de significado. (Mafra, 2000: 59)

Em contraposição ao conceito de “conversão maximalista” que entende a conversão como ruptura imediata com os valores de um grupo e adesão irrestrita aos de outro, a perspectiva da conversão minimalista repousa o olhar sobre o controle que os próprios sujeitos detêm sobre o processo de suas conversões. Isso nos permite olhá-las mais como negociações feitas à luz das experiências dos sujeitos e menos como multiplicações de uma visão institucional. Quando os sujeitos aderem à BNC, já munidos da experiência em outras igrejas e/ou em seus contextos familiares e tendo em vista uma transformação em suas vidas cujo sentido, ao

menos em parte, já está por eles pré-determinado, eles expandem a experiência na nova igreja para além dos limites oferecidos pela instituição.

Tendo isso em mente é que podemos compreender a familiaridade com que sujeitos em uma igreja que parece caminhar na margem entre Deus e o *mundo* mobilizam, por exemplo, o conceito “pan-evangélico” de *Igreja*, que venho adotando aqui, que entende todas as igrejas cristãs¹¹⁷ como partes componentes do *corpo de Cristo*. Quando entram na BNC é a esta *Igreja* que eles retornam. O sentido dessa adesão, portanto, põe em xeque a abordagem das igrejas como “agências” em competição dentro do campo religioso. Ainda que esta possa ser expressão da realidade no que diz respeito às estratégias das instituições, que se organizam para crescer em adeptos, a experiência dos sujeitos pode ser diametralmente oposta. Nas palavras de Ronaldo de Almeida e Paula Monteiro (2001), “a redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra mecanismos particulares de re-significação de crenças religiosas”. Para muitos dos sujeitos, especialmente aqueles com trânsito dentro do circuito evangélico, as igrejas, antes de se encontrarem em competição, estão em complementação umas com a outras. A especificidade de cada igreja, que é vista externamente como “adequação ao mercado”, é entendida pelos sujeitos em uma perspectiva funcionalista segundo a qual cada igreja distinta ocupa um papel nessa grande *Igreja*. Podemos, portanto, considerar a mobilidade religiosa intra-evangélica da perspectiva dos sujeitos buscando o sentido da adesão para estes, em lugar das instituições que os disputam.

A experiência de campo me mostrou que a frequência à BNC muitas vezes revela uma busca que cada sujeito faz pela igreja mais adequada, a igreja *onde Deus o quer*, como entendeu Glauco, sinalizando o fim de seu périplo. Um irmão, por exemplo, relatou um período em que sua irmã e seu noivo, *crentes* de outra igreja, mas atraídos pela BNC, passaram *orando* na busca de iluminação se deveriam ou não fazer a mudança, o que acabou não ocorrendo. Em razão disso, a BNC observa elevada rotatividade em sua frequência. Como já mencionado, em Paranaguá praticamente não há culto sem um “visitante”. A rotatividade alcança até mesmo os membros mais participativos. Em certa oportunidade, notando a

¹¹⁷ Excetuando as que consideram heréticas, como a católica.

prolongada ausência de um membro outrora bastante participativo, integrante destacado de ministério, perguntei a um interlocutor se este rapaz estava *desviado*. A resposta foi que não, mas que ele tinha *voltado à sua igreja*, outra pentecostal.

A circulação dos evangélicos pelas igrejas há algum tempo não pode ser considerado um fenômeno recente. A pesquisa *Novo Nascimento* revelou em 1998 que, àquela altura, 25% dos evangélicos no Brasil haviam pertencido a mais de uma denominação. Ou seja, um em cada quatro evangélicos já havia mudado de igreja, sem ter necessariamente, por isso, mudado de religião, o que torna mais compreensível o uso do termo *evangélico* como um denominador comum (e, eu diria, fundamenta também o sentido de *Igreja*). Situação que os autores da pesquisa chamaram de “troca generalizada”, uma vez que “todas recebem novos membros vindos de outras denominações e todas perdem membros para as demais” (Fernandes e outros, 1998: 71). As neopentecostais, contudo, e a IURD figurando como a principal delas, tendem a receber mais membros do que fornecer. No caso da igreja de Edir Macedo, a troca é maior com as igrejas Pentecostais e menor com as Históricas e Renovadas. Isso tem sido interpretado como decorrência da transformação no tipo de serviço religioso ofertado e da flexibilização nos critérios de pertencimento adotados nas igrejas neopentecostais que, cada vez mais, abrem-se para formas de relação quase contratuais entre o fiel e o sagrado. Aquele passa a ver a igreja não como uma comunidade, mas como uma agência a prestar serviços de forma impessoal. Tal afirmação seria difícil de ser estendida à BNC pois, nesta, a despeito da atratividade do serviço religioso oferecido – posto que mobiliza a experiência de juventude para proporcionar a experiência com o sagrado - a inserção ativa em uma coletividade é também um dos principais “serviços” oferecidos.

Já vimos como, ao passo que as igrejas se transformam, transforma-se o sentido da conversão para os sujeitos, que tende a individualizar-se, gerando formas originais de subjetivação. Isso resulta, segundo Mafra, na “formação de coletivos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito a referentes culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão” (Mafra, 2000: 68). Na BNC, o apelo à autenticidade dos sujeitos incentiva essa própria pluralidade. Nesse contexto, por exemplo, a igreja parece realizar um *trabalho* especialmente atrativo para sujeitos com o seguinte perfil:

crentes de outras igrejas *desviados* em sua juventude. Estes sujeitos, contudo, incorporam as imagens das culturas juvenis a partir de uma perspectiva individualista, tomando o *estilo* como uma idiossincrasia de cada sujeito contra a qual a *Igreja* não deve lutar, pois entendem que, se ela o fizer, só conseguirá o *afastamento* destes sujeitos.

A BNC, então, ao mover-se de dentro para fora do *meio* evangélico e em seguida fazendo o movimento contrário viabiliza um retorno mediado a este *meio*, mobilizando, muitas vezes, os próprios sinais do *desvio* na experiência religiosa (e é preciso atentar ao fato de que “experiência” é também um conceito nativo), como a comparação desta com a experiência com drogas. Esta experiência reconduz o sujeito ao seio do *Evangelho*, longe das margens, onde o diálogo passa a ser com as outras igrejas evangélicas e não mais com a juventude do *mundo*. Daí a razão de alguns de seus interpretes entenderem que a BNC opera na dicotomia entre aparência liberal e essência conservadora, afirmação esta que, de certa forma, alinha-se com o discurso nativo quando este afirma que a BNC atém-se ao *evangelho puro*, não preocupando-se com o domínio das aparências. Contudo, se olharmos para a “liberalidade” não apenas em seu aspecto negativo de uma suposta ausência de normas, mas também naquilo que carrega de propositivo, a saber, o apelo que faz à autenticidade dos sujeitos, podemos perceber a juventude como mais do que meramente aparente. Em um contexto em que a relação com o sagrado é cada vez mais individualizada, o chamado à autenticidade é visto como a possibilidade de um aprofundamento da experiência religiosa. Ser jovem, ter *atitude*, *agir com o coração*, não aceitar imposições de normas tradicionais passam a ser vistos como formas de aproximação com o sagrado.

Observa-se na trajetória dos reconvertidos uma dinâmica processual que considera o movimento do fora para o dentro um retorno à *Igreja* que proporciona a restauração. Mais que isso, nesse movimento, a reflexão que fazem é a de que o que levava ao erro e, conseqüentemente, ao *desvio*, é a falta do *entendimento*. Este *entendimento* deve ser a convicção individual alcançada pelo movimento espontâneo do sujeito, a *atitude*, de reconhecer e querer agradar a Deus. Este movimento, logo, não pode ser mecânico e repetitivo, pois isso leva ao *resfriamento* que, por sua vez, pode levar à *queda*. O retorno, então, não deve ser apenas formal,

mas significar um aprofundamento da experiência prévia, que passa a ser entendida como um momento incipiente, desinformado, a “base” para a entrega posterior.

A importância do *desviado* revela-se em seu *altar call*, o chamado do púlpito, que na BNC sempre se realiza em dois momentos: primeiro o chamado à aceitação de Jesus como salvador, depois o chamado ao retorno dos que outrora já o aceitaram. Na festa do quarto aniversário da BNC de Paranaguá, quando Salomão do Reggae fez os chamados, era visível a quantidade substancialmente maior de jovens no segundo em relação ao primeiro. Muitos deles direcionavam-se à frente do palco abraçados com amigos que se mantinham ainda na igreja e ali provavelmente ocupavam o papel de “guias” na *retomada*. Na Igreja de São Paulo, em ministração retransmitida pela *bola radio* no mês de Agosto de 2013, a Pastora Denise, esposa do Apóstolo Rina e vocalista da *Tribo de Louvor*, repisava a importância dos membros da igreja não se afastarem dos *irmãos desviados*, mas, pelo contrário, de orarem por eles manterem a eles as portas da igreja abertas e os braços estendidos. Aos pés do púlpito, na igreja de Paranaguá, localizam-se três cestas recheadas com pequenos papéis contendo nomes. Sobre as cestas, inscrições que dizem, respectivamente: orações, desviados, não convertidos. Os *desviados*, portanto, especialmente de outras igrejas que não a BNC, mas também dela, são um dos principais destinatários do *trabalho evangelístico* da igreja, pois é para eles, mais que para os outros, que ela faz sentido.

Isso não significa que os *desviados* representem a maioria numérica dos membros da igreja. Ao lado deles encontram-se também uma grande quantidade de jovens que fizeram o movimento entre a igreja de origem e a atual pelo caminho mais curto, sem a passagem pelo *mundo*, bem como aqueles convertidos pela primeira vez ali mesmo no *bola*. Estes últimos, inclusive, são o modelo do converso ideal, o paradigma, uma vez que a igreja, a todo o momento, se pensa agindo *no mundo*. Figuras como Rodolfo Abrantes são muito queridos na igreja pela capacidade que oferecem de penetração da igreja no meio juvenil pentecostal. Em março de 2013, ocorreu o falecimento, em razão de overdose de cocaína, do cantor Alexandre Magno Abrão, mais conhecido “Chorão”, líder do grupo “Charlie Brown Jr”. Chorão tinha talvez o perfil mais interessante para a igreja no Brasil: era nacionalmente famoso e, apesar dos quarenta e três anos, sustentava uma imagem de juventude construída à base da prática do skate, da rebeldia, do rock e do

consumo de álcool e drogas. Sua conversão traria relevante *impacto* no meio juvenil, mas ela acabou nunca ocorrendo. Mesmo assim sua morte causou comoção na igreja. Rodolfo Abrantes, em entrevista¹¹⁸, afirmou que conversava com Chorão e que este “sabia que precisava de Deus”. O próprio Apóstolo Rina lamentou a morte em sua página no *facebook*¹¹⁹, onde chegou a afirmar que lembrava do cantor “em pé, com a mão direita levantada, entre muitas pessoas, convidando Jesus para habitar em seu coração”, na ocasião em que Chorão visitou pela segunda vez a BNC, anos antes de sua morte. O depoimento destes sujeitos extremos carrega grande poder persuasivo, ao ponto de estimularem até mesmo um proselitismo indireto *post-mortem*.

Mais do que “interessada”, a importância dada na igreja ao *outro* não convertido deve ser entendida em termos da construção da identidade e da agência dos sujeitos, como já dito, fundamentada na ação sobre esse outro. O direcionamento da mensagem a um público “interno” tornaria inviável a construção do sujeito como *agente do reino*. Em outras palavras, a capacidade da igreja fornecer agência aos sujeitos estaria comprometida. A construção do que Simon Coleman (2003) chama de um *outgoing self*, ou seja, um *self* que se constrói vetorialmente de dentro para fora, parece ter alguma recorrência no campo pentecostal. Utilizando como base sua pesquisa junto à *Livets Ord* (literalmente, “Palavra da Vida”), na Suécia, ele afirma que esta igreja constrói sua retórica em cima da ação transformadora que ela tem sobre o mundo, restaurando-o a partir de seu trabalho evangelizador. A despeito disso, Coleman percebia, na assistência aos serviços religiosos, um número relativamente pequeno destes convertidos. Sua conclusão foi que a evangelização produzia resultados mais imediatos na construção da identidade da igreja e no *self* dos sujeitos que propriamente na adesão de novos adeptos. Ele afirma, então, que

Only the *rhetorical* presence of the unsaved person is actually necessary to the system. And although instant results of evangelization are welcomed, there are not Always necessary. As others within a description of his own story: “Even if [nonbelievers] don’t receive Jesus immediately, what they hear sticks on to their inside”. (Coleman, 2003: 21, grifo no original)

¹¹⁸ <http://g1.globo.com/sao-paulo/musica/noticia/2013/03/chorao-sabia-que-precisava-de-deus-diz-rodolfo-ex-ramundos.html>

¹¹⁹ <http://portugues.christianpost.com/news/chorao-aceitou-jesus-diz-apostolo-rina-da-igreja-bola-de-neve-15015/>

Analisando a trajetória religiosa dos membros da igreja, contudo, Coleman percebe como a maioria dos membros da igreja veio até ela a partir de dentro do campo pentecostal.

Embora não possua dados quantitativos, percebo situação qualitativamente semelhante na BNC de Paranaguá, onde, a despeito de sua *missão evangelística*, a prática ritual e o discurso da igreja parecem ter grande penetração entre os jovens, segundo a expressão de Pedro, que já têm a “base cristã” ou, utilizando o conceito de Peter Berger (1985), cujas estruturas de plausibilidade comportam a adesão a uma igreja evangélica como “a coisa certa” a fazer. Vimos como Glauco, Pedro e Lúcio descrevem a adesão à BNC mais como uma resolução tomada privadamente no contexto de uma crise pessoal que como atendimento a um chamado. Pedro destaca o fato de ter *aceito Jesus Cristo* na solidão de seu quarto, sem o contato com qualquer pastor. Lúcio, mesmo tendo se convertido já na juventude, descreve como o sentimento de culpa pontuava seu período de afastamento e como o desejo de “dar um jeito nisso”, ou seja, de corrigir o que entendia que estava errado em sua vida foi o principal motor de sua adesão à BNC. Para os jovens já evangélicos, a BNC é a possibilidade de viverem da forma como entendem ser próprias dos jovens sem precisarem se distanciar da *Igreja*. Pelo contrário, como visto, a liberação dos usos e costumes pode até ser vista como uma libertação da dimensão exclusivamente humana da *Igreja*, a *religião*. Passam, então, a ressignificar suas próprias vidas – especialmente aqueles elementos de comportamento vetados pelas igrejas mais conservadoras – como ações cujo sentido é *agradar a Deus*. Assim, transferem suas trajetórias à instituição, que desdobra-se em incontáveis ministérios que, em última análise, são espaços em que os jovens *fazem a obra* frequentemente fazendo o que sempre fizeram ou desejaram fazer individualmente, motivados pelo gosto.

Por fim, a acentuada ênfase na crítica à *religião* é o último elemento que nos aponta que as tomadas de posição da BNC são feitas tendo em vista especialmente o campo religioso intra-evangélico. Este pode ser o ponto-chave para a compreensão da BNC. Trata-se de entender como esta igreja se insere dentro do campo religioso brasileiro. Como igreja instituída, a BNC tem, em comum com todas as pentecostais, acentuada ênfase no chamado ao arrependimento, à aceitação de

Jesus Cristo como salvador, enfim, à conversão. O fato de dirigir-se frequentemente a um outro que está fora, *no mundo*, idealmente em situação de consumo de drogas ou perto dele, faz parecer que, num hipotético cenário de guerra (pra evocar uma imagem cara aos pentecostais), a BNC encontra-se no *front*, combatendo as hostes inimigas nos limites do *Reino*. Contudo, quando olhamos mais de perto, percebemos que sua tomada de posição no campo é interna ao próprio pentecostalismo. A luta que trava é intestinal. O pastor da igreja em Paranaguá repete: o principal inimigo da igreja não é o Exu Caveira, é o Exu Cadeira, que paralisa o fiel. Assim, grande parte de sua membresia vai se constituir não de primeiros convertidos, mas de reconvertidos bem como de sujeitos vindos de famílias evangélicas que passam a adotar a BNC como suas igrejas, rompendo com as igrejas de origem sem romper com a fé ou com a família.

Esta dinâmica parece ser inerente ao campo pentecostal contemporâneo. De religião minoritária formada principalmente por conversos de primeira geração, após 100 anos no Brasil, o pentecostalismo já enraizou-se a ponto de termos linhagens de mais de 4 gerações de crentes dentro de uma família. As transformações introduzidas pelo neopentecostalismo no campo religioso bem como aquelas próprias das sociedades ocidentais no correr do século XX, com destaque, no nosso caso, do surgimento da juventude como imagem e como valor, parecem estar acentuando uma crise geracional que nunca deixou de existir dentro das igrejas. Os próprios jovens evangélicos tem buscado reconstruir a tradição da qual fazem parte tomando a chave geracional como referência. Vários trabalhos apontam dinâmicas semelhantes acontecendo na América Latina. Já mencionamos a interpretação de Semán e Gallo (2008) para o rock evangélico da banda argentina Rescate, como uma síntese entre a cultura evangélica e as culturas juvenis, em processo no qual, ao fim, ambas saem modificadas. Ainda na Argentina, também citamos o trabalho de Mosqueira (2012) que demonstra como a juventude evangélica daquele país tem reconstruído as formas de crer incorporando a ela valores culturalmente associados à imagem do jovem, como a rebeldia. Sobre o campo evangélico no Chile, Lindhardt (2012) discute também as formas de redefinição da identidade pentecostal a partir da “cultura jovem”. Estudando a juventude da Assembleia de Deus daquele país, ou seja, em um contexto em que a ruptura institucional sequer foi efetivada, Lindhardt mostra como jovens dessa igreja,

após períodos de afastamento durante o começo da juventude, retornam a ela elevando os atributos próprios da condição juvenil em geral a uma nova forma de ser pentecostal. As semelhanças com o observado na BNC são profundas. Diz o autor que

Rather than living schizophrenic lives with fragmented selves, the youth of the Assemblies manage to embrace many aspects of youth ideologies as defining and constitutive features of their own born-again Christian self-identities. By emphasizing youthful qualities and virtues, the youth group defines a vital role for itself, not only as the future and energizer of the church, but also as ambassadors of Christian morality in a secular and decadent society. (Lindhardt, 2012: 494)

Fusão de sentidos sintetizada pela expressão “We, the youth, need to be effusive”, que realiza a reinterpretação de um valor permanente no meio pentecostal com relação à efusividade, ou seja, ao ardor da experiência religiosa, como um atributo eminentemente jovem. No Brasil, trabalhos como o de Jungblut (2007), sobre o *white metal*, de Pinto (2009), sobre a Crash Church Underground Ministry, e de Branco (2010), sobre a Comunidade Gólgota, tem apontado situações semelhantes sobre o imbricamento entre a experiência juvenil e a religiosa no meio evangélico contemporâneo. Todos nos apontam a necessidade de compreensão das dinâmicas, sociabilidades e crises que permeiam o campo juvenil na compreensão das expressões religiosas não apenas levadas a cabo por sujeitos cronologicamente jovens, mas que levam mobilizam as imagens culturais da juventude e seus sentidos.

Ao menos em Paranaguá, o pastor guia um rebanho que ele mesmo vê como potencialmente rebelde, por isso busca limitar seu papel enquanto autoridade naquilo que entende como *essencial, atendo-se ao evangelho*, limitando-se, no resto do tempo à condição de conselheiro, de líder pelo exemplo. Vimos como toda forma de comportamento prescrito tende a ser vista negativamente como *religiosidade*, que rejeitam em nome do que entendem como *relacionamento com Deus*. Essa condição abre as portas do sagrado, pois, ali, a inexistência do prescrito leva, *pari passu*, quase à inexistência do proscrito. Esta condição escandaliza seus adversários dentro do meio evangélico, muitos dos quais mobilizam a própria teoria do mercado

religioso¹²⁰, para acusa-la de misticismo, heterodoxia e “experimentação doutrinária” tendo em vista a sedução de mais clientes. O fato é que a mesma experimentação que viabiliza iniciativas institucionais como o batismo no toboágua opera em nível individual, impelindo os sujeitos a encontrarem suas formas autênticas de *adoração*.

Quando, portanto, um jovem chega pela primeira vez, em visita, a uma igreja BNC, ainda que atraído pela imagem projetada pela cúpula no material publicitário, o que ele encontra é um cenário composto pela reificação desta imagem articulada com afirmações de autenticidade que, idealmente, cada um ali faz. Como vimos no caso do rock, são estas afirmações de autenticidade, vivenciadas como tal, que constroem um ambiente de *communitas* que, por sua vez, permite a superação da frequência ao show como mero ato de consumo. Ao apelar para a imagem de juventude e aos valores a ela associados na modernidade pós-industrial, a instituição da BNC abre espaço – por uma via paralela à própria trajetória do pentecostalismo - para o avanço daquilo que Roger Bastide (2006) define como Sagrado Selvagem. Este seria o sagrado em estado bruto, ainda livre das amarras das instituições que o domesticarão, disciplinando a experiência aos dogmas. Quando escreve sobre o assunto, Bastide pergunta: “será que não estaríamos hoje assistindo entre os jovens a uma nova busca apaixonada pelo sagrado [...]?” (Bastide, 2006: 251). Pelo menos na BNC, e, nela, pelo menos nas expressões dos meus interlocutores, parece que sim.

Bastide vê no pentecostalismo indícios do Sagrado Selvagem abrindo espaço. Afirmo ele que

esses pentecostalismos que inventam novas línguas extáticas não rompem totalmente com o passado; trata-se de uma descontinuidade continuada, mais do que o advento de todos esses novos Deuses sonhados, muito próximos da busca pelo sagrado selvagem que, como veremos, vai hoje irromper bruscamente, depois de todos esses sagrados revoltados ou todos esses sagrados oníricos.

Pois esses sagrados revoltados vão dar afinal em projetos políticos, terminam em utopias, em construções da razão, em programas planejados de transformação da sociedade.

¹²⁰ Na internet, o website evangélico <http://www.genizahvirtual.com> é um dos principais porta-vozes dessa crítica.

Nesse aspecto, também a BNC apresenta um sagrado que se domestica, posto que se constrange aos limites da instituição. Também ela redunde em um programa planejado de transformação da sociedade. Antonio Gouvêia de Mendonça, porém, nos lembra que o sagrado, selvagem ou instituído, nunca existe em forma pura na concretude da realidade observada. Diz ele que “nenhuma instituição ou igreja pode, com seus dogmas e confissões, engessar completamente o sagrado” (Mendonça, 2004: 39). Na BNC, as “franjas de mistério” que a instituição deixa são largas, pois é ela própria que reitera o ataque aos dogmas, ao tradicionalmente estabelecido. Ao incorporar o ideal de juventude pós-industrial à própria imagem que pretende de si, ela mantém a *chama acesa*, mantém o sagrado selvagem sempre à vista, mas ainda preso. Bastide, contudo, e talvez ecoando aquela mesma imagem de Roszak e de Mead, vê na juventude de seu tempo o potencial da ruptura.

Em suma, a crise do instituído, ou seja, das Igrejas, não acarreta uma crise do instituinte, ou seja, da efervescência dos corpos e corações, da experimentação procurada da dinâmica do sagrado. O problema é que as jovens gerações querem permanecer no fervor do instituinte sem chegar à constituição de novos instituídos, os quais imediatamente o cristalizariam e mineralizariam em novas instituições de ideias sistematizadas, de gestos estereotipados, de festa regrada e sempre recomeçada. Por isso o sagrado de hoje se quer um Sagrado selvagem, em oposição ao Sagrado domesticado das igrejas.

Assim, a BNC, como instituição, incorpora a imagem da juventude inquieta e insubmissa na esperança de conduzi-la ao sagrado, mas o sagrado correspondente a esta mesma imagem tende ao sagrado selvagem, que depõe contra sua institucionalização. É a peculiar situação de uma igreja que se oferece como espaço institucional de manifestação de um sagrado selvagem permanente que ela, contudo, sempre acaba tentando discretamente domesticar. Ela libera os corpos do peso do recato para, em seguida, pô-los sob a vigilância da culpa; ela defende o fim da religiosidade, mas oferece, também, aos sujeitos a possibilidade de uma experiência religiosa formal e repetitiva, uma vez que os “membros de banco de igreja” são criticados mas continuam bem-vindos. Já vimos, contudo, que não devemos entender a crítica à *religiosidade* como mais uma “aparência” a depor contra sua “essência”. Muitos dos sujeitos que se direcionam à igreja o fazem por lá identificarem a possibilidade da experiência com o sagrado que seja marcado mais pela busca individual e subjetiva e menos com a observação de códigos de

conduta. A liberalidade no trajar, no agir e no falar, aí, não deve ser entendida de forma negativa, ou seja, como a ausência da norma, mas positivamente como a possibilidade de uma experiência mais "autêntica", menos mediada, com o sagrado. Ou seja, em lugar de ser um à parte, ela é componente da própria experiência religiosa. Assim, aquilo que externamente pode ser visto como um movimento de avanço do secular sobre o religioso é vivido por muitos sujeitos, pelo contrário, como um aprofundamento da experiência com o sagrado, agora liberada do peso das normas vistas como exclusivamente humanas, "heranças" desnecessárias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEYNE, Mike. 1998. **Babylon makes the rules: the politics of reggae crossover**. Social and Economic Studies, Vol. 47, No. 1, pp. 65-77.
- ALMEIDA, Ronaldo de. 2009. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo, Editora. Terceiro Nome.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. 2001. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. pp. 92-100.
- ANDRADE, Alenice Maria dos Santos. 2005. **Surfistas de Cristo**: um estudo de sociabilidade juvenil. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade de São Paulo.
- ARIÈS, Phillippe. 1978. **A História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara.
- BASTIDE, Roger. 2006. **O Sagrado Selvagem e Outros Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras.
- BENEVIDES, Rubens. 2008. **Cenários Modernos e Pós-Modernos no Brasil**: Juventude, Política e Rock and roll. Tese de Doutorado em Sociologia, UNB.
- BERGER, Peter L.. 1985. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas.
- BITTENCOURT FILHO, José. 1991. **As seitas no contexto do protestantismo histórico**. Rio de Janeiro, Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil, Cadernos do ISER, 21, p. 27-32.

- BOURDIEU, Pierre. 2002. **Esboço de uma teoria da prática**, precedido por três estudos de etnologia cabila. Lisboa: Celta.
- BRANCO, Patrícia Villar. 2010. **O Metal Cristão**: música, religiosidade, performance. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Curitiba: PPGAS/UFPR.
- CAMARGO, Cândido Procópio de. 1973. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes.
- CLARKE, John. 1976. **Style**. In: Hall, Stuart e Jefferson, Tony. **Resistance through rituals**: youth subcultures in post-war Britain. London: Routledge.
- COLEMAN, Simon. 2003. **Continous Conversion?** In: Buckser, Andrew; Glazier, Glazier, Stephen D. (orgs.). **The Anthropology of Religious Conversion**. Rowman& Littlefield Publishers.
- CORTÉN, André. 1996. **Os pobres e o Espírito Santo**, o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes.
- CUNHA, Magali do Nascimento. 2007. **A Explosão Gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: MauadX.
- CUNHA, Olívia Gomes da. 1993. **Fazendo a coisa certa**: reggae, rastas e pentecostais em Salvador. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 8 (23): 120-137.
- DANTAS, Bruna. 2010. **A Dupla Linguagem do Desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve**. Religião & Sociedade, v. 30, p. 53-80.
- _____. 2009. **Igreja Bola de Neve**: mais uma novidade no mercado neopentecostal. Revista NURES, n. 11, v. 1, Jan/Abr 2009.
- DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. 2004. **A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil**: uma análise das estratégias de marketing. Ciências Sociais e Religião, v. 6, n. 6.

- ELLWOOD, Robert S.. 1973. **One Way**. The Jesus Movement and its meanings. New Jersey: Prentice Hall.
- FEIXA, Carles. 1999. **De Jovenes, Bandas y Tribus**: antropología de la juventud. Barcelona: Ariel.
- FERNANDES, Rubem C.. et alii. 1998. **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro, Mauad.
- FOOTE WHYTE, William. 1984. **Learning from the field**: a guide from experience. Beverly Hills: Sage.
- FRESTON, Paul. 1993. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao impeachment. Tese de Doutorado em Sociologia, Campinas, IFCH-Unicamp.
- FRITH, Simon. 1981. **Sound effects**: youth, leisure, and the politics of Rock'n'Roll. New York: Pantheon Books.
- GUANO, Emanuela. 1994. **Revival Zion**. An Afro-Christian Religion in Jamaica. *Anthropos*, V. 89,
- HAENFLER, Ross. 2006. **Straight Edge**: Clean-Living Youth, Hardcore Punk, And Social Change. New Jersey: Rutgers Univserity Press.
- HAENFLER, Ross. 2004. **Rethinking Subcultural Resistance**: Core Values of the Straight Edge Movement. *Journal of Contemporary Ethnography*. Ano 33, nº 406.
- HALL, Stuart e JEFFERSON, Tony. 1976. **Resistance through rituals**: youth subcultures in post-war Britain. London: Routledge.
- HEBDIGE, Dick. 1979. **Subculture: The meaning of style**. London: Routledge.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2008. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes.

- HOLLENWENGER, Walter. 1976. **El pentecostalismo**: historia y doctrinas. Buenos Aires, Asociación Editorial La Aurora.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. 2001. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva.
- JARDILINO, José Rubens Lima. 1994. **Sindicato dos Mágicos**: um estudo da eclesiologia neopentecostal. São Paulo: CEPE.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. 2007. **A salvação pelo rock**: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. , Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 144-162, dez, 2007
- LINDHARDT, Martin. 2012. **'We, the Youth, Need to Be Effusive'**: Pentecostal Youth Culture in Contemporary Chile. Bulletin of Latin American Research, Vol. 31, No. 4, pp. 485–498.
- MAFRA, Clara. 2000. **Relatos compartilhados**: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. Mana, 6(1), 57-86.
- _____. 2001. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (Org.) e SOUZA, Bruna Mantese de (Org.), 2007. **Jovens na Metrópole**: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo M. de A. 2010. **Neopentecostalismo de supergeração**: o ciberespaço como chave para o sucesso pentecostal. História Agora, v. 10, n. 1, p. 242-262, dez, 2010.
- _____. 2011. **O corpo como estratégia de marketing da Bola de Neve Church**. In: VI Eclesiocom - Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial, 2011, São Bernardo do Campo, SP. Resumos do VI Eclesiocom. São Bernardo do Campo, SP : Universidade Metodista de São Paulo, 2011.

- MARIANO, Ricardo. 1998. **O futuro não será protestante**. Trabalho apresentado na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 de setembro.
- MARIANO, Ricardo. 1999. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Loyola.
- MARIANO, Ricardo. 2003. **Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais**. Civitas: Revista de Ciências Sociais. Vol. 3. Nº 1.
- MARIZ, Cecília Loreto. 1994. **Coping with poverty**. Pentecostals anschristians base communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press.
- MEAD, Margaret. 1928. **Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive. Youth for Western Civilization**. foreword by Franz Boas. New York: William Morrow.
- _____, 1970. **Culture and Commitment: a study of the generation gap**. The American Museum of Natural History: New York
- MENDONÇA, Antônio G. 2004. **A dimensão religiosa e a institucionalização da religião**. Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo. n. 52, p. 29-46.
- MOSQUEIRA, Mariela. 2012. **"Revolución de santidad"**: género, sexualidad y juventud em comunidades evangélicas pentecostales de Buenos Aires.
- MULVANEY, Becky. 1990. **Rastafari and Reggae: a dictionary and sourcebook**. GreenwoodEditors.
- NOVAES, Regina. 1985. **Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania**. São Paulo: Editora Marco Zero.
- ORO, Ari Pedro. 1992. **‘Podem passar a sacolinha’**: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. Cadernos de

Antropologia, 9, p. 7-44. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

PAULA, Robson de. 2007. **"Os cantores do Senhor"**: três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 55-84, Dez.

PINHEIRO, Márcia Leitão. 2006. **Na pista da fé: música, festa e outros encontros culturais entre os evangélicos do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ.

PINTO, Flávia Slompo. 2009. **Radicalmente Santos**: o underground na produção da pertença religiosa entre jovens. *Revista Proa*, Campinas, n. 1, v. 1.

PRANDI. **As religiões e as culturas**: Dinâmica religiosa na América Latina", *Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en America Latina*, 2007.

RAINE, Susan. 2007. **Flirty Fishing in the Children of God**: The Sexual Body as a Site of Proselytization and Salvation. *Marburg Journal of Religion*: Volume 12, No. 1

REFKALEFSKY, Eduardo e DURÃES, Aline. 2007. **Segmentação na propaganda religiosa**: Bola de Neve Church e o evangelho para a geração Y. Trabalho apresentado no XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Santos.

ROSZAK, Theodore. 1969. **The Making of a Counter Culture**: reflections on the technocratic society and its youthful opposition. Los Angeles: University of California Press.

SEMÁN, Pablo e GALLO, Guadalupe, 2008. **Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión**: sólo en singular. *Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Ano 10, nº 10: 73-94.

- SIEPIERSKI, C. T. 2001. **De bem com a vida:** o sagrado num contexto em transformação. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- TUCHERMAN, Ieda. 2004. **Forever Young:** a juventude como valor contemporâneo. Revista Logos – Comunicação e Universidade, n. 21 - Comunicação e Religiosidades, v. 2
- TURNER, Victor. 1969. **The Ritual Process:** Structure and Anti-Structure. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 2005. **Floresta de Símbolos:** aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- _____. 2008. **Dramas, Campos e Metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF.
- WATERS, Anita. 1985. **Race, Class, and Political Symbols:** Rastafari and Reggae in Jamaican Politics. Transaction Publishers.